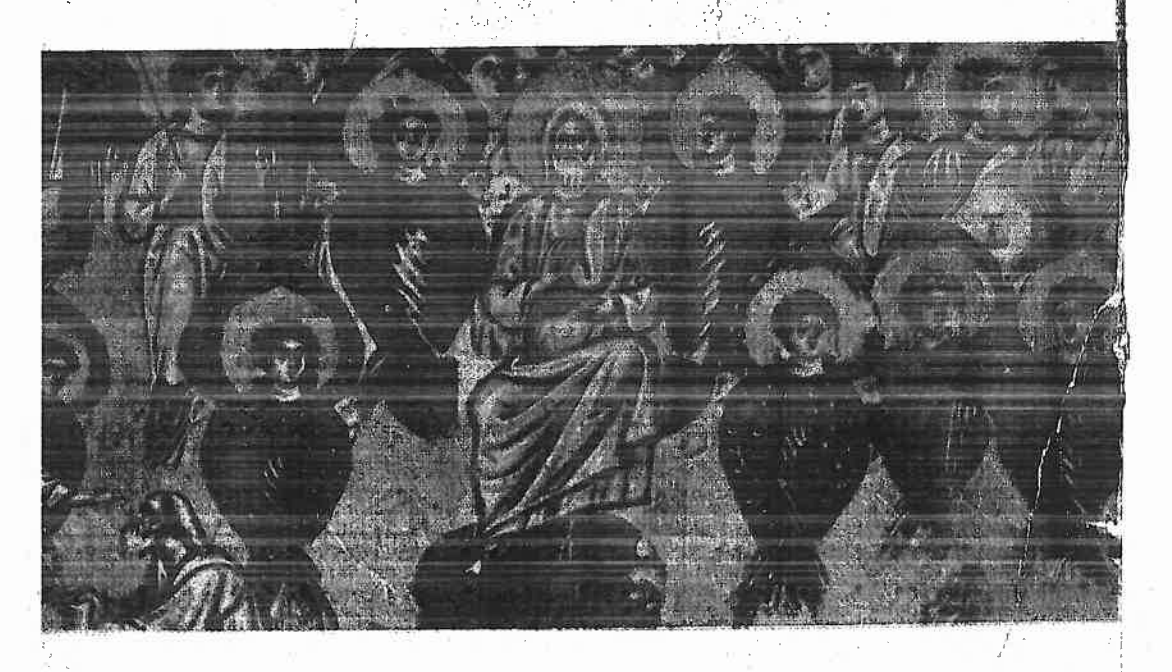
R. Garrigou-Lagrange

DIOS

II. *Su naturaleza*



EDICIONES PALABRA
MADRID

LA NATURALEZA DE DIOS

La primera edición castellana
de este libro apareció en
EMECÉ EDITORES - BUENOS AIRES

Traducción del francés por
JOSÉ SAN ROMÁN VILLASANTE

Con licencia eclesiástica
Printed in Spain

Depósito Legal: AV-230-1977
I. S. B. N.: 84-7118-127-4

E. C. A. - Plaza de Santa Teresa, 12 - Avila

R. GARRIGOU-LAGRANGE

DIOS

La naturaleza de Dios

SOLUCIÓN TOMISTA DE LAS
ANTINOMIAS AGNÓSTICAS

Ediciones Palabra, S. A.
Madrid

Este volumen comprende la segunda y última parte de la obra cuyo título en francés es *Dieu, son existence et sa nature*. La primera parte ha sido publicada en esta colección con el título de *Dios. La existencia de Dios*.

APROBACIÓN

Carta de Su Eminencia el Cardenal Gasparri, Secretario de Estado, al autor.

Del Vaticano, 9 de febrero de 1919

Rvdo. Padre:

El Santo Padre se ha dignado acoger con paternal benevolencia el filial homenaje que le habéis hecho de vuestra obra titulada: *De revelatione per Ecclesiam Catholicam proposita.*

En este digno trabajo, que tiene por fin exponer las cuestiones apologéticas de la Teología fundamental contra el naturalismo contemporáneo en sus diversos matices, os ha sido necesario encararlas y desarrollarlas a la luz y bajo la dirección de la fe sobrenatural. Para ello usáis un método singularmente fecundo, que, haciendo resplandecer ante las almas ávidas de luz la radiante claridad de la verdad divina, las atrae hacia la tranquila y serena posesión de esta verdad libertadora.

Además, esta nueva obra, tanto por la profundidad de los juicios como por la firme precisión de la doctrina, es el digno complemento de vuestro magistral estudio acerca de *Dios*, a través del cual se desarrolla, apareciendo en singular relieve y en toda su amplitud, la luminosa síntesis de la metafísica del Doctor Angélico.

Tales trabajos, que vuestra piedad filial dedica a María Inmaculada, Sede de la Divina Sabiduría y Reina de los Doctores, dan alto testimonio de vuestro celo y de vuestra dedicación a la Iglesia y a las almas, así como de vuestra fidelidad al pensamiento de aquél en quien los Sumos Pontífices han tenido singular interés en hacer reconocer al Maestro por excelencia.

El Santo Padre se complace, pues, en expresaros su augusta satisfacción y hace votos para que sean fecundos en las almas los frutos de vuestro apostolado intelectual.

Como prenda de favores celestiales, Su Santidad os imparte de todo corazón la bendición apostólica.

Por mi parte os doy las gracias por el ejemplar con que habéis tenido a bien obsequiarme, y con ello recibid, Rvdo. Padre, la seguridad de mis mejores afectos en Nuestro Señor Jesucristo.

P. Card. Gasparri

CAPÍTULO PRIMERO

LO CONSTITUTIVO FORMAL DE LA NATURALEZA DIVINA SEGÚN NUESTRO MODO IMPERFECTO DE CONOCER

42º EL PROBLEMA: LA DEIDAD COMO ES EN SÍ PERMANECE NATURALMENTE INCOGNOSCIBLE, PERO ENTRE LAS PERFECCIONES DIVINAS QUE CONTIENE FORMALMENTE EN SU EMINENCIA, Y QUE NOSOTROS CONOCEMOS NATURALMENTE, ¿NO HAY POR VENTURA ALGUNA QUE TENGA PRIORIDAD SOBRE LAS DEMÁS? DIFERENTES SOLUCIONES. Después de haber demostrado que Dios existe, tenemos que decir lo que es. Hemos demostrado antes (n. 32) que la razón puede llegar a conocer algo de la esencia divina, pero que es incapaz de conocer positivamente lo que constituye en su propio ser a la Deidad *(quidditative)*. "En efecto, dice S. Tomás [1], nosotros no podemos conocer naturalmente a Dios si no es en el espejo de las criaturas, por medio de lo que El se refleja en su obra [2]. Ahora bien, las obras divinas no podrían ser adecuadas a la virtud o potencia infinita que las ha producido, y no pueden tener con ella más que una semejanza defectuosa, muy remota; de tal modo que nos ofrecen en estado de multiplicidad y de división los atributos que forman una unidad absolutamente simple en la causa primera. Así, en cierto modo, el sol contiene eminentemente las multiformes y variadas formas de la energía que nosotros vemos y comprobamos sobre la tierra; (así la luz contiene los colores; y en un sentido más elevado el alma humana reúne en su unidad la perfección del alma sensitiva y la del alma vegetativa, que existen en el animal y en la planta) [3]. Del

---

[1] Ia, quaest. 13, art. 5; Ia, quaest. 12, art. 12.

[2] El objeto propio o proporcionado de una inteligencia creada es, efectivamente, el ser creado; el objeto propio de una inteligencia creada unida a un cuerpo es la esencia de las cosas sensibles o lo inteligible en lo sensible. Cf. Ia, quaest. 12, art. 4. Véase también en el n. 47 la invisibilidad de Dios.

[3] No son sino analogías muy lejanas. En efecto, la energía solar no es de orden superior a la energía terrestre. Tampoco la luz es de orden superior a los colores. Además, los colores sólo están en ella virtualmente y no formalmente. En fin, la analogía del alma humana que contiene eminentemente y formalmente la vida sensitiva y vegetativa es también muy defectuosa, porque la vida sensitiva les conviene unívocamente al hombre y a las bestias; mientras que a Dios y a las criaturas nada puede convenirles unívocamente.

mismo modo, como antes dijimos, todas las perfecciones que son múltiples y se hallan por separado en las cosas creadas se hallan, pues, reunidas en la simplicidad eminente de la Deidad." Esto es lo que se hace resaltar sobre todo en la prueba por los grados de los seres (4a *via*) que asciende de lo múltiple a lo uno, de lo compuesto a lo simple, de lo imperfecto a lo perfecto. (Véase *supra*, n. 39).

S. Tomás trata extensamente de esta cuestión a propósito de los nombres divinos (Ia, quaest. 13, art. 5). "Cuando le atribuimos, dice, a una criatura una perfección, el nombre de esta perfección no designa nada más que esta perfección en cuanto tiene definición propia, y así se distingue de las demás; así, cuando del hombre se dice que es *sabio*, se significa que la sabiduría en el hombre es una perfección distinta tanto de la esencia como de la existencia y de la potencia del hombre. Por el contrario, cuando de Dios decimos que es *sabio*, no queremos dar a entender que la sabiduría sea en Él una perfección distinta de su esencia, de su existencia ni de su potencia. Y así, cuando la palabra *sabio* (o la palabra *ser*) se afirma del hombre, circunscribe, encierra, comprende la cosa que significa; pero no sucede así cuando se dice de Dios, sino que en este caso queda por debajo de la cosa significada, y la abandona como un objeto que ella no puede comprender o abarcar, como una perfección que excede o rebasa infinitamente todos los sentidos de los que ella es susceptible[4]. Es, pues, evidente que el nombre *sabio*, lo mismo que cualquier otro nombre, no puede tener absolutamente el mismo sentido cuando se afirma de Dios que cuando se afirma del hombre. Luego ningún nombre se puede predicar *unívocamente* de Dios y de las criaturas.

No obstante, no se puede decir, como han dicho algunos, que unos mismos nombres, predicados de Dios y de las criaturas son pura y simplemente *equívocos* (de tal modo que no habría ninguna semejanza entre el ser creado y el increado). De ser esto así, nada se podría conocer ni demostrar acerca de Dios por medio de las criaturas; habría siempre un equívoco (fallacia aequivocationis) en los razonamientos (un mismo término sería empleado en dos sentidos diferentes, al amparo de una simple semejanza verbal). Y

[4] "Cum hoc nomen *sapiens*, de homine dicitur, quodammodo circumscribit et comprehendit rem significatam; non autem cum dicitur de Deo, sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem. Unde patet quod non secundum eamdem rationem hoc nomen, sapiens, de Deo et de homine dicitur. Et eadem ratio est de aliis. Unde nullum nomen univoce de Deo et creaturis praedicatur... Sed analogice tantum." Ia, quaest. 13, art. 5.

esto iría contra el Filósofo que demuestra muchas cosas acerca de Dios, así como también contra el Apóstol que dice (*Rom.*, I, 20): Invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. "Lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanza a conocer por las criaturas."

En consecuencia, tendremos que decir que estos nombres (que significan perfecciones absolutas) atribuibles a Dios y a las criaturas (no son ni unívocos ni equívocos), sino análogos; es decir, que designan cosas esencialmente diferentes que tienen entre sí una cierta proporción o analogía."

Hemos probado antes (n. 29) el valor transcendente u ontológico de las nociones primeras que expresan perfecciones absolutas; estas perfecciones, hemos dicho, se le atribuyen a Dios, no sólo metafóricamente, como cuando decimos de Dios que está enojado, sino en sentido propio; no implican en realidad ninguna imperfección, y no se oponen, pues, en nada, al Ser soberanamente perfecto. (Ia, quaest. 13, art. 2, 3 y 6).

Aun cuando estas nociones en su *sentido propio* o formalmente se le puedan atribuir a Dios, sin embargo, designan cosas esencialmente diferentes en Dios y en las criaturas. Así, ya en el orden creado, la noción de conocimiento que se aplica, según su sentido propio, a la sensación y a la intelección, en cada una de ellas designa cosas esencialmente diferentes y solamente análogas o proporcionales. La sensación es a lo sensible lo que la intelección es a lo inteligible. Lo cual nos permite decir que tanto la una como la otra son conocimiento.

Del mismo modo decimos que la causa primera es a su existencia lo que la criatura es a su existencia, y que la causa primera es a su bondad lo que la criatura es a la suya. Lo que nos permite decir que Dios es ser y que es bueno.

El *modo divino* de estas perfecciones no nos es cognoscible naturalmente más que de manera *negativa* y *relativa*. Así decimos que el ser de Dios es infinito, es decir no finito, no limitado. O también, por relación a la bondad de los seres creados, decimos que Dios es el soberano Bien. La vía de *causalidad* nos permite afirmar la existencia de Dios y de sus perfecciones, las vías de *negación* y de *eminencia* determinan muy imperfectamente el modo de estos atributos. (Ia, quaest. 13, art. 3).

Después explicaremos (cap. III) cómo estas perfecciones absolu-

tas se pueden identificar formalmente en la eminencia de la Deidad sin destruirse, sin dejar de estar formalmente en ella [5].

Lo que aquí nos importa hacer resaltar es que la razón formal de la Deidad en aquello que la constituye en su propio ser es naturalmente incognoscible. Y ésta es la prueba de que existe en Dios un orden de verdades sobrenaturales (Ia, quaest. 12, art. 4). Cayetano no hace más que reproducir la doctrina de S. Tomás, cuando dice, recordando las palabras de Dionisio, que la razón formal de la Deidad es superior a la del ser, la unidad y la bondad. "Res divina prior est ente et omnibus differentiis eius: est enim *super ens* et *super unum*, etc." [6].

---

5 El texto clásico de S. Tomás sobre este punto es el siguiente, in I Sent., d. 2, quaest. 1, art. 3: "Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri qui deficienter se habet ad eam comprehendendam*. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus; et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur." Véase la explicación de este texto dada por los tomistas al final de su tratado de Dios, por ejemplo BILLUART, *De Deo*, disp. II, art. III; igualmente JUAN DE SANTO TOMÁS, GONNET.

6 Cayetano hace la siguiente advertencia a propósito de la Santísima Trinidad en Iam, quaest. 39, art. 1, n. VII: "Sicut in Deo, *secundum rem*, sive *in ordine reali*, est una res non pure absoluta, nec pure respectiva, nec mixta aut composita aut resultans ex utraque; sed *eminentissime* et *formaliter* habens quod est respectivi (imo multarum rerum respectivarum) et quod est absoluti: ita *in ordine formali* seu *rationum formalium*, secundum se, non quoad nos loquendo, est in Deo *unica ratio formalis*, non pure absoluta, nec pure respectiva, non pure communicabilis, nec pure incommunicabilis; sed *eminentissime ac formaliter* continens quidquid absolutae perfectionis est, et quidquid Trinitas respectiva exigit. Oportet autem sic esse, quia oportet cuilibet simplicissimae rei secundum se maxime uni, respondere *unam adaequatam rationem formalem* alioquin non esset per se primo unum intelligibile a quovis intellectu. Et confirmatur: quia Verbum Dei unicum tantum est. Constat enim verbum, si perfectum est, adaequare id cuius est.

"Fallimur autem ab absolutis et respectivis ad Deum procedendo, eo quod distinctionem inter absolutum et respectivum quasi priorem re divina imaginamur; et consequenter illam sub altero membro oportere poni credimus. Et tamen est totum oppositum. Quoniam *res divina prior est ente* et omnibus differentiis eius; est enim *super ens* et *super unum*, etc."

De igual modo Cayetano hace notar en Iam. quaest. 13, art. 5, n. VII: "Ita ratio formalis *sapientiae*, et ratio formalis *iustitiae*, elevantur *in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet *rationem propriam Deitatis*, et sunt una numero ratio formalis *eminenter* utramque rationem continens, non tamen *virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem coloris, sed *formaliter*, ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae."

S. Tomás había dicho de modo equivalente: "Deus autem in se consideratus est *omnino unus et simplex*, sed tamen intellectus noster secundum diversas conceptiones ipsum cognoscit, eo quod non potest ipsum, ut in seipso est, videre." Ia, quaest. 13, art. 12.

La Deidad contiene formalmente el ser, la unidad, la bondad, pero les es superior, y en este sentido puede identificarlas en su eminencia sin destruirlas.

Todos los tomistas coinciden en decir que entre los atributos divinos no hay ninguna distinción real o formal anterior a la consideración de nuestro espíritu. Ya en las criaturas, el género y la diferencia específica (por ejemplo en el hombre, la animalidad y la racionalidad) no son distintas con anterioridad a la consideración de nuestro espíritu; por ello decimos que sólo son *distintas virtualmente*, o que la realidad da pie para esta distinción que sólo es actual en nuestro espíritu. Entre los atributos divinos, la *distinción virtual es menor todavía*. Tenemos fundamento para concebir el género como potencial e imperfecto, y la diferencia específica como una perfección extrínseca al mismo, que se le sobreañade y lo determina. Ahora bien, en Dios no hay fundamento para una tal distinción virtual; no tenemos fundamento para concebir una perfección divina como potencial, imperfecta, determinada por otra perfección divina que le fuera extrínseca. Por consiguiente, aun según nuestro modo muy imperfecto de conocer, los atributos divinos deben ser conocidos no como extrínsecos los unos a los otros, sino como conteniéndose *actualmente* los unos en los otros de modo *implícito*, sin contenerse, sin embargo, de modo *explícito*, lo que nos conduciría a una distinción puramente verbal. Entre las distinciones virtuales es, pues, la menor que se puede concebir [7].

Por ende se ve que es imposible conocer naturalmente lo constitutivo formal de la naturaleza divina tal como es en sí.

Para llegar a conocer a Dios según la razón propia e íntima de *Deidad*, se necesita una revelación sobrenatural; sólo la fe divina nos permite en este mundo conocer obscuramente el misterio de la vida íntima de Dios, pero para saber con evidencia lo que es la

---

7 Tal es la doctrina común de los tomistas. Véase JUAN DE SANTO TOMÁS, GONET, CONTENSON, BILLUART, al final de su tratado de Dios. Véase por ejemplo a BILLUART, *De Deo*, dissert. II, art. II, § III. "Divina attributa non distinguuntur a se invicem et ab essentia, neque relationes ab essentia distinctione actuali formali, vulgo Scotistica. Attributa divina a se invicem et ab essentia, item relationes ab essentia distinguuntur *distinctione virtuali*, seu rationis ratiocinatae, non quidem maiori quae sit per modum excludentis et exclusi, sed *minori* quae est per modum impliciti et expliciti."

Cuando los tomistas dicen que la esencia divina contiene *actualmente e implícitamente* sus atributos, se trata de la esencia divina según nuestro modo de conocer; así, quien habla del *Ser por sí* no habla *explícitamente* de su *Justicia*. Pero la esencia divina tal como es en sí, según la razón propia, íntima y eminente de Deidad, contiene todos sus atributos *actualmente y explícitamente*.

Deidad, sería necesario verla inmediatamente, como los bienaventurados. Sólo entonces nos sería dado ver el modo íntimo según el cual las perfecciones divinas naturalmente cognoscibles se identifican sin destruirse en su evidencia.

Pero si no es posible conocer naturalmente lo que constituye la Deidad tal como es en sí, entre las perfecciones absolutas naturalmente cognoscibles que ella contiene formal y eminentemente, ¿no ha de haber una que, según nuestro modo imperfecto de conocer, sea el principio fundamental de la distinción entre Dios y el mundo y la fuente de todos los atributos divinos? En caso afirmativo, esta perfección merecería el nombre de constitutivo formal de la esencia divina, desde el punto de vista lógico de nuestro conocimiento imperfecto. Ella sería en Dios lo que la racionalidad es en el hombre, el principio específico que los distingue de los demás seres, y del cual derivan sus propiedades.

Las perfecciones divinas, tales como son *en sí mismas,* no distintas, son iguales, en el sentido de que ninguna de ellas es más perfecta que las demás, y se implican mutuamente. Pero, por lo mismo que son distintas según nuestro modo de conocer, y analógicamente semejantes a las perfecciones creadas, no nos es imposible encontrar entre ellas un orden que diga relación a una primera [8].

*

La cuestión así planteada ha recibido de los escolásticos diversas soluciones que vamos a indicar brevemente.

1ª Los *nominalistas* con Ockam no quieren ver en ninguna de las perfecciones absolutas la razón de las demás. Esto está perfectamente de acuerdo con su teoría sobre los universales. Para ellos una esencia no es más que una colección de individuos; una substancia es la colección de sus diferentes caracteres; del mismo modo la esencia divina no es más que la colección de todas las perfecciones, y no hay que buscar una prioridad lógica de una de ellas sobre las demás. Por otra parte, los nominalistas no admitían entre los atributos divinos más que una distinción verbal de razón razonante, como entre Tullius y Cicero.

Esta opinión nominalista conduce al agnosticismo, pues dejaría de ser posible el deducir de una perfección divina fundamental los demás atributos divinos; por ejemplo, la inmutabilidad absoluta

8 BILLUART, *De Deo,* diss. II, art. 3. Apéndice.

no tendría prioridad lógica sobre la eternidad. La ciencia teológica ya no sería posible.

2ª *Escoto* pone lo constitutivo formal de la esencia divina en la *infinitud radical,* que es según él la exigencia de todas las perfecciones posibles; además, estas perfecciones serían formalmente distintas en Dios con anterioridad a toda consideración de nuestro espíritu.

Los tomistas rechazan esta opinión, porque la infinitud radical o exigencia de todas las perfecciones posibles no se concibe, dicen sin un sujeto cuya esencia contenga precisamente esta exigencia. Esta última, en lugar de constituir la esencia divina, la supone y en ella se funda. Veremos, en efecto, que la infinitud se deduce del hecho de ser Dios el Ser en sí subsistente. (Ia, quaest, 7, art, 1). La infinitud es, por otra parte, un modo de cada uno de los atributos divinos y no el principio de donde éstos derivan. En fin, la simplicidad de Dios no permite admitir que las perfecciones divinas sean formalmente distintas unas de otras antes de toda consideración de nuestro espíritu. Dios sería un *cumulus* de perfecciones y no la Perfección en sí.

3ª Muchos teólogos, entre ellos los tomistas Juan de Santo Tomás, Gonnet, Billuart, juzgan que lo constitutivo formal de la esencia divina es la *intelección* subsistente y siempre actual, lo que nos recuerda la νόησις νοήσεος νόησις de Aristóteles.

Su principal argumento es el siguiente: La esencia divina debe estar constituída por el más perfecto de los grados metafísicos del ser. Ahora bien, el más perfecto de estos grados es la intelección, según la gradación ascendente que observamos entre los seres: las criaturas inanimadas sólo tienen el ser, por encima de ellas aparece la vida, y la forma superior de la vida es la inteligencia.

Esta opinión difiere absolutamente del intelectualismo absoluto, tal como se lo encuentra por ejemplo en Hegel, según el cual el ser se reduce al pensamiento, lo que conduce al panlogismo y a la negación de la libertad.

4ª Más comúnmente los teólogos ven en el *Ser en sí subsistente por sí mismo,* o en la *aseidad* (Ens a se), el constitutivo formal de la esencia divina, es decir lo que la distingue fundamentalmente de toda naturaleza creada, y lo que constituye el principio de donde todas las perfecciones divinas, comprendida entre ellas la intelección, se pueden deducir. Dios sería ante todo *"El que es"* tal como le fué revelado a Moisés (*Exod.,* III). Aristóteles decía algo equivalente: Dios es el *Acto puro.* Entre los tomistas es también el parecer de Capreolus, Báñez, Gotti, Contenson, Ledesma, del Prado,

etc., y fuera de la escuela de S. Tomás, el de Molina, Vázquez, Torres, etc.

Antes de examinar el valor de estas dos últimas opiniones, vamos a indicar las principales soluciones dadas fuera de la escolástica.

5ª Algunos se han inclinado a admitir la prioridad de la *bondad* sobre todos los demás atributos, lo que recuerda el famoso texto de Platón: "En los límites extremos del mundo inteligible está la Idea del Bien, ἡ ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, idea que apenas se percibe, pero que no se la puede percibir sin concluir que es la causa de todo lo bello y lo bueno que existe, y que en el mundo inteligible es ella la que produce directamente la verdad y la inteligencia. Por bellas que sean la ciencia y la verdad, puedes asegurar, sin miedo a equivocarte, que el Bien las sobrepuja en dignidad." (*República*, VII, 517 D).

6ª Voluntaristas modernos como Secrétan han querido ver, en fin, lo constitutivo formal de la naturaleza divina en la *libertad*. El ser absoluto, para ser *ratio sui*, debe ser, según Secrétan, la absoluta libertad, libertad elevada a la segunda potencia, libre de ser libre. "Por ser substancia se da la existencia; por ser viviente, se da la substancia; por ser espíritu, se da la vida; por ser absoluto, se da la libertad... El espíritu finito es a la vez espíritu y naturaleza y no solamente espíritu. La perfección del espíritu sería ser puro espíritu sin naturaleza: el espíritu puro no es más que lo que él hace, es decir que es absoluta libertad... *Yo soy lo que quiero;* esta fórmula es la buena" [9]. Del mismo modo Lequier, para quien la verdad fundamental en el orden de la invención no es el principio de identidad, sino la existencia de la libertad humana, debía admitir que la verdad fundamental en el orden deductivo, la verdad principio de todas las demás, es la existencia de la libertad divina. Por ello sostenía con Secrétan que Dios quiso restringir su presciencia en la referente a nuestros actos para dejarnos libres[10]. Boutroux ha sostenido una doctrina similar: "En Él (en Dios) la potencia o la libertad es infinita, es la fuente de su existencia, la cual de esta suerte no está sujeta a la constricción de la fatalidad. La esencia divina coeterna con la potencia, es la perfección actual. Es necesaria con necesidad práctica, es decir merece absolutamente ser realizada, y sólo puede ser ella misma, si es realizada libre-

9 *La Philosophie de la liberté*, 2a edic., tomo I, lib. XV, pág. 361-370.
10 Lequier, *La recherche d'une vérité première* (fragmentos póstumos págs. 82-85.

mente" [11]. Recientemente, en Alemania, el Dr. Hermann Schell admitía que Dios no solamente es *ratio sui*, sino *causa sui*.

Es difícil concebir otras soluciones al problema de lo constitutivo formal de la naturaleza divina; o se le da la prioridad al *Ser*, o se le da al *Bien*, o a lo *Infinito* o a la *Intelección* o a la *Libertad*. Tanto si en Dios se considera el sujeto como si se considera el objeto, no será posible hallar otras respuestas.

43º Lo constitutivo formal de la naturaleza divina no es la voluntad libre ni el bien. Fácilmente se explica que la Escolástica no haya pensado jamás en poner en la libertad lo constitutivo formal de la esencia divina. En efecto, es imposible concebir la libertad como anterior a la inteligencia. El mismo Secrétan lo confiesa sin tener el menor gesto de duda de que esta confesión es propiamente la ruina de su sistema libertista. "Una libertad sin inteligencia es imposible, dice; se confundiría con el azar, que no es una forma de la causalidad, sino su negación... ¡Una potencia que determinaría ella misma sin conciencia la ley según la cual ella se realiza! Ahí sólo hay palabras contradictorias. No, el ser libre es inteligente; es inútil insistir sobre este punto" [12]. "Sin embargo, es todo lo contrario, dice a este propósito Pillon, examinando esta filosofía, es necesario insistir en ello cuanto se pueda", porque habría que decir, si la inteligencia en lo Absoluto condiciona la libertad como entre nosotros, lo que sería la ruina del sistema de Secrétan o si es lo inverso y si "la libertad absoluta se confunde con esta contingencia radical de la que se nos dice que es la negación de la causalidad. He ahí el dilema que se plantea y que merecería muy bien cierta atención. Secrétan pasa de largo sin hacer ningún esfuerzo para esquivarlo" [13]. Mientras que la libertad no se concibe sin inteligencia que delibere, la inteligencia no se concibe sin libertad; la inteligencia es, pues, primera; la libertad es, como lo vamos a ver, la derivada. La tesis libertista conduce por otra parte a sostener, con Ockam y Descartes, que Dios ha establecido la distinción entre el bien y el mal por un decreto puramente arbitrario. S. Tomás veía una blasfemia en esta doctrina [14]. Eso es "deshonrar"

11 *Contingence des Lois de la Nature*, 3a edic., pág. 156.
12 *La Philosophie de la liberté*, 2a, edic. tomo I, 17a lec. pág. 403.
13 Pillon, *La Philosophie de Secrétan*, pág. 33.
14 *De Veritate*, quaest. 23, art. 6: "Dicere quod ex simplici voluntate dependeat iustitia, est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum."

o injuriar a Dios, como dice Leibnitz. "Porque (Dios) ¿no sería en este caso tanto el principio malo de los maniqueos como el principio bueno de los ortodoxos?" [15].

No menos contradictorio es sostener que Dios es la *causa de sí mismo*. Para causar es necesario existir, "nulla res sufficit, quod sit sibi causa essendi, si habeat esse causatum", dice S. Tomás, (Ia, quaest. 3, art. 4). Dios sólo puede ser *ratio sui*, en cuanto su esencia en su razón formal incluye la existencia actual, y esto es precisamente lo que quiere decir la palabra *aseidad*. Dios es *a se*, por sí sin ser causa de sí mismo. Del mismo modo que en el orden de la invención, el principio de causalidad no es el principio en sí, no es más que un derivado del principio de razón de ser, que se reduce él mismo al principio de identidad.

Tampoco podríamos admitir que lo constitutivo formal de la esencia divina sea el *Bien*. S. Tomás ha demostrado (Ia, quaest. 5, art. 2), *Utrum bonum sit prius secundum rationem quam ens*, que el *ser* tiene prioridad lógica sobre el bien. La razón formal de bien añade algo a la de ser. El bien es el ser en su plenitud, en su perfección, y capaz de atraer el apetito, el deseo, de provocar el amor, de perfeccionar y de hacer feliz: *bonum est quod omnia appetunt*. En una palabra, el bien es el ser en cuanto *deseable*, y se trata del bien honesto o moral, al cual está esencialmente ordenada nuestra actividad, es el ser en cuanto *debe* ser deseado. Por esto mismo la noción de bien es menos simple, por lo tanto menos independiente, menos absoluta, menos universal que la noción de ser. El ser en vez de suponer el bien, es supuesto por él, y continúa siendo la noción primera. Veremos que Dios es el soberano Bien, porque es la plenitud del ser, el Ser en sí subsistente. Del mismo modo, la inteligencia especificada por el ser es superior a la voluntad especificada por el bien, y por ello la dirige [16].

Pero si el ser en sí y *absolutamente (simpliciter)* tiene prioridad sobre el bien, en *cierto sentido (secundum quid)* el bien tiene prioridad sobre el ser. Esto es lo que S. Tomás explica (Ia, quaest. 5, art. 2 ad 1um): *"Desde el punto de vista de la causalidad,* el bien tiene prioridad sobre el ser. En efecto, el bien es lo deseable, y por esta causa tiene razón de fin. Ahora bien, la causa final es la primera de todas las causas, el agente sólo obra en vista de un fin, y la materia recibe del agente su forma. Por ello al fin se le llama

[15] LEIBNITZ, *Teodicea*, II, § 176 y 177.
[16] Cf. Ia, quaest. 82, art. 3. *Utrum voluntas sit altior quam intellectus.*

causa de causas. Desde el punto de vista de la causalidad, el bien tiene, pues, prioridad sobre el ser, como la causa final tiene prioridad sobre la causa formal; y por este motivo Dionisio (*De Divin. Nomin.*, cap. v), entre los nombres que expresan la causalidad divina o la relación de Dios con las criaturas, coloca el bien antes del ser." Así, pues, *para nosotros o relativamente a nosotros*, en sus relaciones de causalidad con nosotros, Dios es ante todo el buen Dios, el Bien en sí: *bonum est essentialiter diffusivum sui*. Y esto es lo que hay de verdad en el texto de Platón que nosotros hemos citado. Pero si consideramos a Dios *en sí mismo* y no relativamente a nosotros, Dios es ante todo el *Ser en sí*. El Ser es en sí y absolutamente anterior al Bien.

Por medio de esta distinción profunda S. Tomás concilia su doctrina con la de los agustinianos, que en lugar de considerar el objeto de la teología en sí mismo, lo considerarían *por relación a nosotros*, en función del apetito o de la voluntad y de sus dos actos el *frui* y el *uti*. Este es el principio de la división de las *Sentencias* de P. Lombardo. Dios en ellas es ante todo el ser del que no podemos servirnos, pero del que debemos gozar, mientras que las cosas creadas están hechas para ser utilizadas, en vista del eterno goce. Por el contrario, en la *Suma Teológica* de S. Tomás que considera el objeto de la teología *en sí mismo*, Dios es ante todo el Primer Ser. "En cuanto nosotros podemos juzgar por nuestra inteligencia, el bien, la acción, el deseo, son esencialmente del ser, y son un cierto modo del ser; nos es imposible decir que el ser es esencialmente un modo del bien, de la acción. La concepción ontológica excede en universalidad a la concepción dinámica, la engloba y no es englobada por ella." [17].

Creemos que se ha exagerado mucho en estos últimos tiempos la oposición que existiría entre el punto de vista de S. Agustín y el de S. Tomás [18]. S. Agustín se sitúa sobre todo en el punto de vista psicológico y moral, S. Tomás en el punto de vista metafísico; no hay en ello oposición, sino subordinación. Y el mismo S. Tomás ha conciliado estos dos puntos de vista en la distinción que acaba-

[17] P. GARDEIL. *Du Donné révélé à la théologie*. París, 1910, pág. 279-284, y art. *Bien*, del mismo autor en el *Dictionnaire de Théologie catholique*. El P. Gardeil en el primero de sus trabajos insiste más bien sobre la diferencia entre el punto de vista agustiniano y tomista, sin excluir la posibilidad de conciliarlos.
[18] Esta exageración se encuentra en muchos artículos aparecidos en los *Annales de Philosophie chrétienne* de 1905-1913. También se la encuentra en ciertos historiadores favorables al tomismo y que se sitúan en un punto de vista opuesto al de los *Annales*.

mos de explicar: según que se considere a Dios en sí mismo o solamente por relación a nosotros.

44º ¿LO CONSTITUTIVO FORMAL DE LA NATURALEZA DIVINA ES EL SER EN SÍ O EL PENSAMIENTO SUBSISTENTE? Para determinar lo que es la naturaleza de Dios, S. Tomás (Ia, quaest. 3) comienza por establecer que Dios es *Espíritu puro* [19], y después que es el *Ser en sí* [20]. Ahí está, a nuestro modo de ver, la respuesta al problema de que nos ocupamos.

Dios es *Espíritu puro*. ¿Cómo podría tener un cuerpo? Por perfecto que este cuerpo fuera, por sutil, delicado y viviente, nunca sería tan noble como el alma divina de la que recibiría la vida, y por consiguiente habría en Dios algo imperfecto o limitado. Este cuerpo no sería la vida, sólo participaría de la vida [21]. Este cuerpo no podría ser primer motor, principio de todo movimiento, él mismo tendría que ser movido [22]. Este cuerpo no podría ser principio de todo orden [23], él mismo tendría que ser organizado. Finalmente constituiría con el alma divina un compuesto, más perfecto que sus partes, y todo compuesto requiere una causa que haya reunido sus elementos (n. 26). El primer ser, hemos dicho, debe ser absolutamente simple [24], más simple que un diamante puro; debe, pues, ser espíritu puro.

No tiene sentidos, no tiene ojos, sino una mirada completamente espiritual. No tiene pasiones ni emociones, sino un amor completamente espiritual, y sólo por metáfora podremos hablar de su cólera, para designar los rigores de su justicia.

En nuestra actual condición humana no concebimos el espíritu puro si no es por lo que tiene de común con el cuerpo, decimos que es substancia y que actúa; pero no alcanzamos a comprender lo que lo constituye en su propio ser sino negativa y relativamente al objeto de nuestra experiencia. Negativamente decimos que es inmaterial, incorpóreo, es decir sin cuerpo y sin materia. Intentamos describirlo por relación a lo que hay de más noble en el orden sensible; lo comparamos con la luz, y decimos que es espíritu luminoso, añadiendo que es de orden superior a la luz corporal. Sabiendo muy bien que un espíritu no tiene ninguna de las tres dimensiones, decimos espíritu alto, espíritu profundo, espíritu amplio o vasto, vasta inteligencia que ve a lo alto y a lo lejos. Por analogía con la resistencia de los cuerpos, hablamos también de un espíritu firme o inconstante, flexible o sutil. Cuando queremos designar lo más sutil que hay en la inteligencia nos vemos obligados a hablar de la agudeza del espíritu.

Aun cuando conociéramos positivamente lo que constituye el espíritu puro, no por ello sabríamos lo que constituye formalmente la naturaleza de Dios. En efecto, el espíritu puro puede ser creado, nuestra inteligencia creada es de orden puramente espiritual, y la fe nos dice que existen ángeles. Ahora bien, el ángel es inferior a Dios en más de lo que un átomo de polvo es inferior al ángel. Tanto si consideramos las miríadas de ángeles de las jerarquías celestiales, como si se consideran las miríadas de soles de las nebulosas, o las miríadas de granos de arena de la orilla del mar, todo eso en cierto sentido es igualmente ínfimo en relación a Dios: entre el átomo de polvo y Dios media lo infinito, entre el ángel y Dios media igualmente lo infinito.

¿Cuál es, pues, el verdadero nombre de Dios, si para nombrarlo no basta decir que es Espíritu puro?

El mismo Dios nos ha dicho su nombre, revelándoselo a Moisés desde el medio de un zarzal ardiente: "Moisés dijo a Dios: pero si voy a los hijos de Israel y les digo: el Dios de vuestros padres me envía a vosotros, y me preguntan cuál es su nombre, qué voy a responderles? Y Dios dijo a Moisés: Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es, Yahweh, me manda a vosotros" [25]. El que es, en hebreo Yahweh, del cual se formó Jehová. "Éste es para siempre mi nombre; éste mi nombre, de generación en generación" [26].

Así también se lee en el último libro del Nuevo Testamento, en el Apocalipsis (I, 4 y 8): "Yo soy el alfa y la omega, dice el Señor Dios, *El que es*, el que era, el que viene, el Todopoderoso."

Así también se ha revelado algunas veces Dios a sus santos, por ejemplo a Sta. Catalina de Siena: "Yo soy El que es, tú eres la que no es."

Dios no es solamente espíritu puro, es el *Ser en sí que subsiste inmaterial en lo más alto de todo*, por encima de todos los límites

---

[19] Ia, quaest. 3, art. 1, *Utrum Deus sit corpus*. Art. 2, *Utrum in Deo sit compositio formae et materiae*.
[20] Ia, quaest. 3, art. 4, *Utrum in Deo sit idem essentia et esse*.
[21] Lo que sería contrario a la 4a. vía.
[22] Lo que sería contrario a la 1a. vía.
[23] Lo que sería contrario a la 5a. vía.
[24] Véase la 4a. vía.

[25] *Exod.*, III, 14.
[26] *Ibidem*, v, 15.

que pueden imponer el espacio, la materia, o una esencia espiritual finita. Tal se deduce principalmente de la 4ª prueba de la existencia de Dios por los grados de los seres. (Cf. n. 39).

¿El Ser en sí subsistente, o el *Acto puro*, como decía Aristóteles, no es lo constitutivo formal de la naturaleza divina desde el punto de vista de nuestro conocimiento imperfecto?

Fácil parece establecerlo [27]:

Lo que constituye formalmente la naturaleza divina, según nuestro modo imperfecto de conocer, es lo que nosotros concebimos en Dios como el principio fundamental que lo distingue de las criaturas y del cual se deducen sus atributos.

Ahora bien, Dios, precisamente por ser el Ser en sí subsistente, se distingue fundamentalmente de toda criatura, y por ello mismo hay que atribuirle todas las perfecciones absolutas. Luego...

Esta doctrina se explica por el lugar mismo asignado por S. Tomás a la proposición fundamental: *la esencia divina es la existencia sn sí subsistente, Ipsum esse subsistens.* El artículo donde es tratada esta cuestión (Ia, quaest. 3, art. 4) es el término de la metafísica ascendente, la confluencia de las cinco vías que conducen a la existencia de Dios esencialmente distinto del mundo, y el punto de partida de la metafísica descendente o de la deducción de los atributos divinos y de las relaciones de Dios y el mundo.

El primer motor, hemos dicho, debe ser su misma actividad, y siendo acto puro en el orden de la acción, debe serlo también en el orden del ser, porque el modo de obrar sigue el modo del ser. Su esencia no es, pues, solamente susceptible de existencia, es el *Ser* en sí [28].

S. Tomás dice más explícitamente: "La existencia es la actualidad de toda forma o naturaleza; la bondad o la humanidad, por ejemplo, no están en acto sino en cuanto tienen existencia. Por consiguiente, la existencia es a la esencia, de la cual es distinta, como el acto es a la potencia. Y como en Dios no hay nada potencial, según antes hemos dicho y demostrado, se sigue que en Él no hay distinción entre esencia y existencia."

La causa primera debe tener en sí misma la razón de su propia existencia. Ahora bien, no puede causarse a sí misma, porque para causar es necesario existir ya. Por lo tanto ella no ha recibido la existencia, sino que es la *existencia en sí* [29].

---

[27] GOTTI, O. P., *De Deo*, tract. II, dub. III. CONTENSON, O. P., *De Deo*, diss. II, cap. II. ZIGLIARA, O. P., *Summa Philosophica, Theologia*, lib. II, cap. I.
[28] Ia, quaest. 3, art. 4, ratio 2a.
[29] *Ibid.*, ratio Ia.

El ser necesario comprende como predicado esencial la existencia, es decir que no sólo *debe tener* la existencia, sino ser *su existencia misma.*

El ser supremo absolutamente simple y perfecto no podría participar de la existencia, sino que debe ser el *Ser por esencia*; por consiguiente, no podríamos distinguir en Él una esencia que limita y una existencia limitada [30], una esencia capaz de existir y una existencia que la actualice o la determine.

La primera inteligencia, que todo lo ordena, no puede ella misma estar ordenada al ser, como a un objeto distinto; es necesario que ella sea el Ser en sí siempre actualmente conocido.

Tal es, según hemos dicho, el término de las pruebas de la existencia de Dios, y el principio fundamental de la distinción esencial entre Dios y el mundo. Esta distinción aparece en primer lugar porque Dios es *inmutable* y el mundo es cambiante (1ª, 2ª, 3ª *vía*), y se precisa porque Dios es absolutamente *simple* y *perfecto*, mientras que el mundo es compuesto e imperfecto (4ª y 5ª *vía*). Encuentra su fórmula definitiva y su razón suprema cuando Dios aparece como *Él que es*, el *Ser en sí*, mientras que todo lo que existe fuera de Él es sólo por naturaleza susceptible de existir, y está compuesto de esencia y de existencia [31]. Es claro que ninguna criatura puede existir por sí, y aun cuando esté realizada, la existencia sólo le conviene a título de *predicado contingente* (o no esencial); esta existencia es por consecuencia realmente distinta de la esencia real que la recibe y la limita. "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit." (S. Tomás, *De Potentia*, quaest. 3, art. 1 ad 17um).

Esta distinción real, inaccesible a los sentidos o a la experiencia, se impone a la razón filosófica para resolver los argumentos de Parménides contra la multiplicidad de los seres. Esta multiplicidad es un hecho y no se podría explicar sin un principio de limitación que es la esencia real creada; en efecto, la existencia no puede ser multiplicada de por sí misma, sino solamente si es recibida en diferentes esencias susceptibles de existir, como no se puede

---

[30] *Ibid.*, ratio 3a.
[31] S. THOMAS, Ia, quaest. 7, art. 1 ad 3um: "Ex hoc ipso, quod *esse Dei est per se subsistens non receptum in aliquo,* prout dicitur infinitum, distinguitur ab omnibus aliis, et alia removentur ab eo. Sicut si esset *albedo subsistens,* ex hoc ipso, quod non esset in alio, differret ab omni albedine existente *in subjecto.*" Véase el artículo *Essence* de MICHEL, en el *Dictionnaire de Théologie catholique*. HUGON, O. P. *Cursus Philos.*, tomo V, pág. 15 y sig., 25 y sig., 46-47, 71 y sig.

multiplicar la forma si no es recibida en la materia [32]. Esta composición de esencia y de existencia es el principio de la imperfección y de la mutabilidad de las criaturas. Supone que el ser en general no es *unívoco* (como sostenía Duns Escoto) [33], sino *análogo* (Ia, quaest. 13, art. 5). En tal caso solamente se puede decir que la esencia real, potencia que limita la existencia recibiéndola, es del *ser*, sin ser sin embargo la existencia. El ser se dice analógicamente o de modo muy diferente de estos dos elementos que constituyen el ser creado. Así también el conocimiento se dice de modo esencialmente diferente de la sensación y de la intelección, como también del pensamiento creado y del Pensamiento primero.

Declarar, por el contrario, que el ser en general es *unívoco*, es ponerse en la imposibilidad de explicar la multiplicidad de los seres y condenarse al monismo, tal como indica S. Tomás a propósito de Parménides, y como se ha podido decir a propósito del Parménides moderno, Espinoza.

El antiguo filósofo de Elea suponía, lo mismo que más tarde Espinoza, la univocidad del ser, y de ella deducía la unicidad del ser y de la substancia. S. Tomás reduce a este silogismo la argumentación eleática: una cosa simple no se puede diversificar por sí misma, sino sólo por medio de otra cosa distinta. Ahora bien, el ser como ser es simple, y fuera de él nada existe. Luego el ser no se puede diversificar, y en consecuencia no hay más que un solo ser.

A esto respondía S. Tomás [34]: "El error de Parménides ha sido creer que el ser es unívoco, como un género. Pero en realidad el

---

32 S. TOMÁS, Ia, quaest. 44, art. 1. "Necesse est. dicere omne ens quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est, quod causetur in ipso ab eo, cui essentialitèr convenit: sicut ferrum sit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra (quaest. 3, art. 4) cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est *ipsum esse subsistens*. Et iterum ostensum est (quaest. 11, art. 4) quod esse subsistens non potest esse nisi unum sicut si albedo esset subsistens, non potest esse nisi una; cum *albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo, quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participent esse.*"

También *C. Gentes*, lib. II, cap. XII. *De Ente et Essentia*, cap. V y VI; *De Veritate*, quaest. 27, art. 1 ad 8um: "Omne quod est in genere substantiae est compositum *reali compositione*..., saltem ex *esse* et *quod est*." Véanse los demás textos de S. Tomás en la obra del P. DEL PRADO, *O. P., De Veritate fundamentali Philosophiae christianae*, pág. 24-30.

33 ESCOTO, *Oxon.* I d. 3, quaest. 2, n. 5 y sig. Véanse los demás textos de Escoto en la *Summa theologica Ioannis Scoti* concinnata per Fr. H. DE MONTEFORTINO, Ia, quaest. 13, art. 5.

34 S. TOMÁS, *in Metaphysica*, lib. I, cap. V, lec. IX: "In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione* et *una natura* sicut est natura generis. Hoc enim est impossibile. Ens enim non est genus, sed *multipliciter dicitur de diversis*."

ser no es un género, y se dice de los diferentes seres en sentidos muy diversos." Si fuese un género como la animalidad, sólo se podría diversificar por diferencias que le serían extrínsecas, y como fuera del ser no hay nada, no habría manera de que pudiera ser diversificado.

En realidad el ser es análogo, su unidad es sólo unidad de proporcionalidad, como la de la palabra *conocer*, que o bien designa la acción de los sentidos relativa a lo sensible, o bien la de la inteligencia relativa a lo inteligible. Desde este punto de vista el ser en general contiene actualmente e implícitamente los diversos modos del ser que lo diversifican; y se dice, o predica, en sentidos muy diferentes, de la potencia y del acto, y también de la criatura compuesta de potencia y de acto, y del acto puro.

No debe causar, pues, extrañeza, que a los ojos de los tomistas, los teólogos que, siguiendo a Escoto, rechazan la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, y aproximan la analogía del ser y la univocidad [35], comprometen la distinción entre Dios y el mundo y preparan el camino para el panteísmo [36].

Por el contrario, estas dos verdades fundamental y esencialmente conexas [37] bastan, una vez admitidas, para descartar todo panteísmo, tanto aquel que concibe la esencia divina como el sujeto cuyos modos seríamos nosotros, como aquel que hace de Dios el principio formal determinante de todos los seres.

Efectivamente, es imposible concebir a la esencia divina evolucionando y enriqueciéndose con modos nuevos. Dios es el ser en sí,

---

35 SUÁREZ, *Disp. Metaph.*, disp. II, sec. 2, n. 34. Véase infra el capítulo III al final.

36 P. DEL PRADO, O. P., *De Veritate Fundamentali Philosophiae christianae.* Crítica de los principios de la metafísica de Suárez, cap. IX, X y XI. JUAN DE SANTO TOMÁS, O. P., *Cursus Philos., Phil. natur.*, quaest. 7, art. 4. HUGON, O. P., *Cursus Philos.*, tomo V, pág. 67. Véase también el P. DE MARIA, *S. I., Ontologia*, tr. I, quaest. 1, art. 5; el Cardenal BILLOT, *S. I., De Deo* y *De Verbo Incarnato*, passim. *Dictionnaire de théologie catholique*, artículo *Essence de* M. MICHEL.

37 S. TOMÁS dice en *De Potentia*, quaest. 7, art. 7: "Diversa habitudo ad esse impedit univocam praedicationem entis; Deus est suum esse, quod nulli creaturae competit."

Se podría objetar que para alejar el peligro del panteísmo basta admitir la analogía del ser, sin que sea necesario ir hasta la distinción real entre existencia y esencia en las criaturas.

En verdad, la analogía del ser basta para explicar la diversidad de las diferentes esencias en el estado de simples posibles; pero esta misma analogía, cuando se la considera entre los seres existentes, o en cada uno entre la esencia y la existencia, requiere la distinción real entre la esencia y la existencia; puesto que la existencia no es más que un *predicado contingente y no esencial* del ser creado. Negar esta distinción, es verse obligado a sostener que la existencia es un predicado esencial de todo lo que existe, y que entonces todo lo que existe se identifica con Dios.

soberanamente determinado, y no es susceptible de ulteriores determinaciones. (Ia, quaest. 3, art. 6).

Es igualmente absurdo sostener que Dios es el principio formal determinante de todos los seres, porque sería participado por ellos, como la forma por la materia, y dejaría de ser el Ser en sí imparticipado. (Ia, quaest. 3, art. 8). Constituiría con los seres finitos un compuesto más perfecto que Él mismo.

Dios no puede ser el sujeto de las transformaciones materiales o espirituales que se comprueban en el mundo, no puede ser tampoco su ley formal, ni puede tener con el mundo las relaciones de una causa inmanente, sino sólo las de una causa *extrínseca*: eficiente y final. (Ia, quaest. 3, art. 8).

Si Espinoza quiere solamente reconocer una causa inmanente del mundo, es porque en virtud de su realismo absoluto sostiene que el ser universal existe como tal fuera del espíritu, confundiendo de este modo el ser en general y el ser divino, y afirmando por ello mismo la univocidad y la unicidad del ser. Sucede también porque de modo ilegítimo aplica a la metafísica el método de la matemática. Esta última ciencia, que sólo considera la cantidad, abstrae legítimamente [38] de las cualidades sensibles y de la causalidad eficiente y final; pero no puede suceder lo mismo en una ciencia que considera el ser como ser, los seres en cuanto son seres, en cuanto llegan a la existencia y se conservan en ella [39]. Ésta tiene que buscar su causa eficiente y su fin. (Véase el 3er. Apéndice: las diferentes formas de panteísmo refutadas por S. Tomás).

*

Finalmente, el Ser en sí es el principio de todos los atributos divinos.

Diga lo que quiera Escoto, este principio no podría ser la infinitud radical, o la exigencia de todas las perfecciones posibles. Porque no se concibe esta existencia sin un sujeto cuya esencia exija precisamente todas las perfecciones.

S. Tomás expone con toda claridad cuál es el fundamento de esta exigencia, en la cuestión de la Perfección de Dios (Ia, quaest. 4, art. 2): "Dios es el ser mismo subsistente por sí, por lo tanto contiene en sí todas las perfecciones del ser. Es evidente que si un cuerpo caliente no está caliente a la perfección, es porque solamente

38 ARISTÓTELES, *Metafísica*, lib. VI, cap. 1, lec. 1 de S. Tomás.
39 P. LEO MICHEL, O. P., *Le Système de Spinoza au point de vue de la logique formelle. Revue Thomiste*, enero de 1898.

participa del calor. Pero si el calor subsistiese por sí, no podría carecer de ninguna de las perfecciones del calor. Por lo tanto, como Dios es el ser en sí subsistente, no puede carecer (tiene que tener), toda la perfección del ser. Ahora bien, la perfección del ser reúne y encierra las perfecciones de todas las cosas, ya que éstas son perfectas en la medida en que poseen el ser. De donde se sigue que ninguna perfección le puede faltar a Dios. Esto mismo es lo que expresa Dionisio *(De divinis nominibus)*, cuando dice: *Dios no existe de tal o cual manera, sino que simplemente y sin límites ni variantes posee todo el ser desde el origen*." El Ser en sí exige todas las perfecciones tanto las del orden de la acción como las del orden del ser, puesto que el obrar supone el ser. Veremos en particular cómo cada uno de los atributos se deduce del Ser subsistente.

No se podría tomar como principio de esta deducción el Pensamiento, o la Intelección subsistente. Éste es solamente el principio de las perfecciones intelectuales y voluntarias. Pero él mismo se funda en la inmaterialidad del ser divino (Ia, quaest. 14, art. 1); Dios es inteligencia, porque es el Ser en sí absolutamente inmaterial; además, la inteligencia supone como objeto lo inteligible, y lo inteligible supremo no es más que el Ser en sí, que contiene virtualmente todos los posibles como otras tantas semejanzas analógicas de sí mismo, algo así como la luz contiene virtualmente los colores. Por esto S. Tomás sólo estudia el conocimiento que Dios tiene de Sí mismo, después de haber tratado de los atributos relativos al ser divino, y al abordar los relativos a las operaciones divinas. (Cf. Ia, quaest. 14, prólogo).

Del hecho de que la intelección represente el grado de ser más alto, por encima de la corporeidad, de la vida vegetativa y sensitiva, no se puede concluir que sea ella el constitutivo formal de la naturaleza divina. En efecto, la esencia de Dios no debe estar constituída por ningún grado de ser, por noble que éste sea, sino por aquello que todo grado supone, por el Ser en sí subsistente en toda su plenitud [40].

S. Tomás (Ia, quaest. 13, art. 11) dice a propósito del tetragrama hebreo Yahweh (o Jehová): "Este nombre *El que Es*, es

40 S. TOMÁS, Ia, quaest. 4, art. 2, ad 3um: "Licet *ens* non includat in se vivens et sapiens, quia non oportet, quod illud, quod participat esse, participet ipsum secundum omnem modum essendi; tamen *ipsum esse Dei* includit in se vitam et sapientiam, quia nulla de perfectionibus essendi potest deesse ei, quod est *ipsum esse subsistens*." Ia Iae, quaest. 2, art. 5, ad 2um: "*Esse* simpliciter aceptum, secundum quod includit in se omnem perfectionem essendi, praemi-

entre todos los nombres el nombre propio de Dios, y ello por tres razones.

"En primer lugar por su significación, pues no significa una forma de ser, sino el mismo ser. En consecuencia, como el ser de Dios es su misma esencia, sin que esto se dé en nadie más que en Dios solo, como antes demostramos, el nombre en cuestión es evidentemente el nombre por excelencia propio de Dios.

"Segundo, por su universalidad. Todos los demás nombres divinos, o bien tienen una significación menos general que *El que es*, o bien, teniendo en el fondo el mismo sentido, lo informan siempre y lo limitan, añadiéndole alguna otra idea. En el estado de la vida actual nosotros no podemos conocer la esencia divina tal como es en sí misma, y siempre que determinamos el modo según el cual la concebimos, permanecemos por debajo de lo que ella es en realidad. Según esto, cuanto menos determinados son los nombres, y cuanto más absolutos y comunes son, tanto más fiel y propiamente se pueden decir de Dios. Por ello, S. Juan Damasceno afirma (*Orth. fid.*, lib. I, cap. XII): *El principal de todos los nombres que se dicen de Dios es "El que Es", porque encierra el ser entero, como el océano infinito y sin límites de la substancia.* Cualquier otro nombre determina algún modo de la substancia, pero este nombre, *El que Es*, no determina ninguno, sino que los deja a todos indeterminados, por lo cual expresa el *océano infinito de la substancia (pelagus substantiae infinitum).*

"Tercero, porque el nombre *El que Es* significa no sólo el ser, sino el ser siempre presente, lo cual sólo de Dios se puede decir, porque su existencia, al decir de S. Agustín (*De Trinitate*, lib. V), no tiene ni pasado ni futuro."

En fin, todos los teólogos reconocen, contra lo que pudieran decir los idealistas modernos, la prioridad del ser sobre el pensamiento, que sólo se puede definir por relación al ser, y esto tanto por parte del sujeto como por parte del objeto; es pensamiento de un ser pensante y recae sobre su ser pensado.

Y como demuestra Aristóteles precisamente en el pasaje en que habla de la νόησις νοήσεως νόησις (*Metaf.*, lib. XII, cap. IX), lo que constituye la perfección de la intelección es lo inteligible que la

net vitae et omnibus perfectionibus subsequentibus... Sed si consideretur ipsum esse, prout participatur in hac re vel in illa (v. g., in lapide)... sic manifestum est quod esse cum perfectione superaddita est perfectius." Item *Sent.*, lib. I, dist. VIII, quaest. 1, art. 1, 8; *De Potentia*, quaest. 8, art. 2, ad 9um. Véase también GOTTI, O. P., *De Deo*, tr. II, dub. III, § III, y CONTENSON, O. P., *De Deo*, dis. II, cap. II, spec. II.

especifica; "la prueba es, dice, que hay cosas que es preciso no ver, más bien que verlas", no hay ninguna perfección en conocerlas, la perfección del conocimiento viene, pues, de la dignidad de la cosa conocida. Por ello el Acto puro es ante todo para Aristóteles lo primero inteligible, τὸ πρῶτον νοητόν (*Metaf.*, lib. XII, cap. VII), la νόησις *objetiva,* con preferencia al acto eterno de la intelección que tiene por objeto este inteligible supremo. Así se reconoce el objetivismo antiguo.

Mientras el ser es un absoluto que se concibe por sí mismo, la inteligencia sólo se puede concebir como una viviente relación al ser. Nuestra idea absolutamente primera *en el orden de invención*, es la idea de ser, nuestro principio absolutamente primero es el que enuncia lo que le conviene primeramente al *ser*, el principio de identidad, *"el ser es lo que es,* y no puede ser lo que no es". En el *orden sintético* o *deductivo, in via iudicii,* la verdad fundamental, razón suprema de todas las demás, da contestación a los ultimos porqués sobre Dios y sobre el mundo, es el primer principio de identidad, pero esta vez en concreto: *"Yo soy El que es, y no puedo no ser."* Como lo ha demostrado admirablemente el P. del Prado en su tratado *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*[41], ésta es la clave de la bóveda del tratado de Dios, el término de las pruebas de la existencia de Dios y el punto de partida de la deducción de sus atributos. En virtud del principio de identidad comprendido en nuestra primera idea, la idea de ser, se requiere un ser en el que se identifiquen la esencia y la existencia, ser puro, sin mezcla de potencialidad, sin límites, que sea al ser como A es a A, en el que se realice en toda su pureza el principio de identidad, que *sea* el Ser en vez de *tener* simplemente el ser: *"Yo soy El que es."* (Exod., III).

Poniendo la inteligencia como dependiente de la verdad o del ser, nosotros nos separamos del intelectualismo absoluto de Leibnitz. Como advierte Boutroux (*La Monadología*, advertencia, pág. 84), "Leibnitz, situado en la tendencia moderna de la glorificación de la personalidad, ve, por el contrario, en una inteligencia... el sostén necesario o indispensable de la verdad, Erdm, 562, *b*." Se podría preguntar si el resultado normal del intelectualismo absoluto de Leibnitz, que de la *libertad sólo conserva el nombre,* no es acaso el idealismo absoluto de Hegel *que reduce el ser al pensamiento,* y por necesaria consecuencia, lo que es a lo que debe ser, la libertad a la necesidad, el hecho realizado al derecho, el éxito a la mo-

[41] Friburgo, Suiza, 1911.

ralidad[42]. Desde este punto de vista se debe terminar haciendo del devenir la realidad fundamental, negando el valor objetivo del principio de no contradicción, que desde ese momento ya no rige más que el pensamiento razonante y sus abstracciones. S. Tomás, como después veremos, se libra del determinismo psicológico, manteniendo a todo trance la subordinación de la voluntad a la inteligencia, porque afirma más profundamente que Leibnitz la dependencia de la inteligencia respecto del ser. Si hay prioridad del ser concebido como un absoluto sobre la inteligencia concebida como relativa al ser, no es necesario que todo en lo real sea positivamente inteligible y esté de suyo predeterminado, ni que el paso del *Ser en sí* a la existencia del mundo, por la creación, el de lo Infinito a lo finito, el de lo Uno a lo múltiple, de lo universal a lo particular, se pueda deducir del principio de razón suficiente. El intelectualismo se limita a sí mismo afirmándose o poniéndose como un *realismo* y distinguiendo en el ser, al que reconoce prioridad sobre el pensamiento, un elemento plenamente inteligible (el acto), y otro elemento (la potencia) fundamentalmente obscuro para la inteligencia, pero necesario para resolver los argumentos de Parménides y explicar en función del ser la multiplicidad y el devenir. Aquí no podemos insistir más sobre estas ideas, volveremos de nuevo sobre este tema después, en el cap. IV.

Concluimos, pues, que lo constitutivo formal de la naturaleza divina, según nuestro modo imperfecto de conocer, es el Ser en sí subsistente. Esta tesis va a ser confirmada por la deducción de los atributos del Ser por sí. Estos atributos están en el ser en sí no sólo virtualmente, como las propiedades están de modo virtual en la esencia creada de donde ellas derivan, sino también de una manera *actual implícita*, aun cuando no estén todavía *explícitamente* expresados por él. Esto es lo que les hace decir a los tomistas y a casi todos los teólogos, que los atributos divinos no son distintos de la esencia divina, sino según una distinción virtual menor[43]. Y todavía, cuando se habla así, se trata solamente de la esencia divina según nuestro modo imperfecto de conocer, en cuanto nosotros la distinguimos de los atributos, pero si se trata de la Esencia divina tal como es en sí, entonces es necesario decir que, en la eminencia de la razón propia e íntima de *Deidad*, contiene *actual*

[42] Como muy bien ha hecho notar OLLÉ-LAPRUNE en la *Raison et le Rationalisme*, el principio de la tesis racionalista es que el *ser se reduce al pensamiento*, y no el pensamiento o la razón al ser, de donde se deduce la negación de la libertad y de la legitimidad de la fe divina.

[43] BILLUART, *De Deo*, dis. II, art. 3.

y *explícitamente*[44] todas las perfecciones divinas, que no son distintas antes de la consideración del espíritu humano. Esto es lo que le hace decir a S. Tomás (Ia, quaest. 13, art. 11 ad lum): "El nombre *Dios* es más especial y más exclusivo todavía que *El que es*, si se considera el sentido que ha querido dársele, porque la palabra Dios ha sido formada para designar la naturaleza divina"[45].

Ni Dios ni los bienaventurados que lo contemplan cara a cara hacen distinción de razón entre la esencia y los atributos, la visión sobrenatural contempla inmediatamente la vida íntima de la Deidad en su eminente simplicidad[46].

Si en este mundo pudiéramos conocer la esencia íntima de la gracia santificante, participación física, formal y analógica de la naturaleza divina, podríamos tener ya un cierto conocimiento de la naturaleza íntima de Dios. Los seres inanimados se asemejan analógicamente a Dios en cuanto es ser, los seres vivientes de la naturaleza se asemejan analógicamente a Dios en cuanto es viviente, los seres dotados de inteligencia se asemejan analógicamente a Dios en cuanto es inteligente, y por esta razón se dice que han sido creados a su imagen (Ia, quaest. 93, art. 2). Por la vía sobrenatural de la gracia nosotros nos asemejamos a Dios precisamente en cuanto es Dios, según la razón propia de la Deidad, participamos en su vida íntima. Esto hace decir a S. Tomás que: "el más pequeño grado de gracia santificante que se encuentra en el alma de un solo hombre o de un niño, es incomparablemente de más valor que todos los seres creados corporales y espirituales juntos". "Bonum gratiae unius maius est, quam bonum naturae totius universi." (Ia IIae, quaest. 113, art. 9, ad 2um).

Pascal dice también: "Todos los cuerpos, el firmamento, las estrellas, la tierra y sus reinos no valen lo que vale el menor de los espíritus, porque éste conoce todo eso y se conoce a sí mismo; los cuerpos no conocen nada. Todos los cuerpos juntos y todos los espíritus juntos, y todas sus producciones, no valen lo que vale el más insignificante movimiento de caridad, pues éste es de un orden muy superior. De todos los cuerpos juntos no podríamos hacer salir un pequeño pensamiento; es imposible, porque es de otro orden. De todos los cuerpos y espíritus no se podría sacar un movimien-

[44] BILLUART, *De Deo*, dis. II, art. 2.

[45] Así hace notar GOTTI, *De Deo*, tr. II, quaest. 3, dub. III, xx, el nombre *hombre* está en un sentido más especial que *animal racional*, porque tiene por objeto designar la naturaleza humana y no sus elementos.

[46] BILLUART, *De Deo*, dis. II, art. III. Apéndice. Por lo menos es la opinión más probable.

to de verdadera caridad; es imposible, porque es de otro orden: de orden sobrenatural. Los santos tienen su imperio, su brillo, su victoria, su lustre y no tienen necesidad de grandezas terrenales ni espirituales, que no tienen con ellos ninguna relación, porque todo esto ni quita ni pone. Son vistos por Dios y por los ángeles y no por los cuerpos ni por los espíritus curiosos: Dios les basta" [47].

La santidad, perfección de la vida de gracia, es una participación de la vida íntima de Dios, de lo que constituye en su propio ser a la Deidad tal como es en sí.

[47] PASCAL, *Pensées*. Edic. Havet. art. XVIII, 1.

CAPÍTULO II.

DEDUCCIÓN DE LOS ATRIBUTOS DEL SER EN SÍ SUBSISTENTE.

45º NOCIÓN, DIVISIÓN Y DEDUCCIÓN GENERAL DE LOS ATRIBUTOS. El atributo divino propiamente dicho se define comúnmente: una perfección absolutamente simple, que existe necesaria y formalmente en Dios, y que según nuestro modo imperfecto de conocer se deduce de lo que nosotros concebimos como lo constitutivo de la esencia divina.

Ni los actos libres de Dios, ni las relaciones reales que constituyen la Trinidad de personas divinas son, pues, atributos propiamente dichos. Pero sobre todo ninguna perfección esencialmente mezclada con imperfección, como la racionalidad o la animalidad, pueden merecer el nombre de atributo divino. Estas perfecciones mixtas no están en Dios *formalmente* sino sólo *virtualmente*, en cuanto Él las puede producir; y este fué el error de Maimónides y de los agnósticos, el creer que ni siquiera las perfecciones absolutas están en Dios si no es virtualmente. Desde este punto de vista sería tan ilegítimo atribuirle a Dios la inteligencia como atribuirle la animalidad o la corporeidad. (Ia, quaest. 13, art. 2). Nada puede oponerse a Dios sino en razón de imperfección.

S. Tomás [1] divide los atributos divinos según conciernan al ser de Dios o a sus operaciones.

Los atributos relativos al ser en sí de Dios son en primer lugar las propiedades del ser en general, llevadas a su perfección suprema: la simplicidad o la unidad, la verdad, la bondad o la perfección; viene después la infinitud, que excluye todo límite de esencia; la inmensidad y la ubicuidad que excluyen todo límite espacial; la eternidad que excluye todo límite de tiempo; por fin, relativamente a nuestro conocimiento natural, el ser de Dios es invisible, incomprensible, y sin embargo, es cognoscible por analogía con las criaturas.

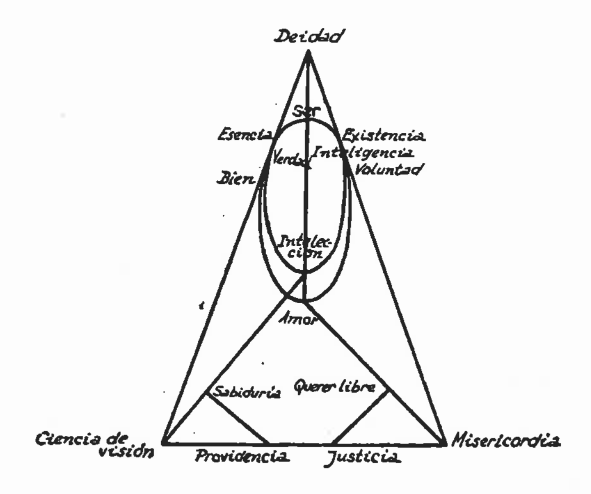
Los atributos relativos a las operaciones divinas se dividen se-

[1] Ia, quaest. 3, prólogo, y quaest. 14, prólogo.

gún que conciernan a las operaciones divinas inmanentes, o a las que son causa de un efecto exterior a Dios [2]. Las primeras son la Sabiduría y la Providencia, para la inteligencia; y para la voluntad, el Amor y sus dos grandes virtudes, la Misericordia y la Justicia. El principio inmediato de las obras divinas exteriores es la Omnipotencia creadora, conservadora, de la que depende el concurso divino necesario a todos los seres para que puedan obrar y alcanzar su fin.

Tal es la principal división de los atributos divinos. Desde un punto de vista secundario y más relativo al modo de nuestro conocimiento se distinguen también atributos positivos y negativos; hay, en efecto, perfecciones que se enuncian positivamente y que encierran una negación, como la simplicidad es la negación de la composición, y por otra parte hay atributos enunciados negativamente como la Infinitud que expresan, sin embargo, una perfección positiva.

Para quien ha meditado sobre el orden de las cuestiones del tratado de Dios de la *Suma Teológica* de S. Tomás, le resulta bastante fácil, siguiendo exactamente este orden, deducir todos los atributos del Ser en sí subsistente. Vamos a indicar esta deducción general antes de considerar cada uno de los atributos y de intentar resolver las aparentes antinomias con que nos encontramos cuando queremos conciliarlos entre sí. Esta deducción se puede resumir en el esquema siguiente [3]:



2 Ia, quaest. 14, prólogo.
3 Este esquema contiene los principales atributos positivos según sus relaciones con el Ser y la Deidad. Los atributos escritos sobre las curvas existirían aun cuando ninguna criatura existiera ni fuera posible. Los demás se conciben como relativos a las criaturas posibles o actuales. El triángulo que limita la figura es el símbolo ordinario de la Trinidad; los tres ángulos son realmente distintos, y no obstante están constituídos por la misma superficie, son (o deberían ser iguales), y esencialmente relativos los unos a los otros.

Si el ser en general que trasciende o domina las especies y los géneros tiene por propiedades trascendentales *la unidad, la verdad, la bondad* (véase *supra,* ns. 18, 20, 29), *el Ser en sí subsistente* debe ser absolutamente *uno* (simple y único, Ia, quaest. 13, art. 11), en vez de ser inteligible debe ser la *Verdad en sí* o lo primero inteligible, τὸ πρῶτον νοητόν, (*Metaph.*, lib. XII, cap. VII; Ia, quaest. 16) [4]; siendo la plenitud del ser, es también el soberano bien, capaz de atraerlo todo hacia sí, lo primero deseable, τὸ πρῶτον ὀρεκτόν, el fundamento de todo deber, τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον (Ia, quaest. 4, 5, 6). Debe ser también *infinito,* es decir sin límite de esencia (Ia, quaest. 7).

Necesariamente por encima del espacio y del tiempo, que lo limitarían, es *inmenso,* presente en todas partes por su virtud que conserva a todas las criaturas en su existencia (Ia, quaest. 8); es absolutamente inmutable (Ia, quaest. 9) y por consiguiente *eterno* (Ia, quaest. 10).

En fin, relativamente a nuestro conocimiento natural es *invisible* e *incomprensible* (Ia, quaest. 12), sin embargo, es *cognoscible por analogía con las criaturas* (Ia, quaest. 13).

Si lo consideramos en sus operaciones, ¿cuáles son éstas? (Ia, quaest. 14, prólogo).

El Ser en sí subsistente es por definición *inmaterial* o espiritual, y por consiguiente inteligible en acto e *inteligente.* (Ia, quaest. 14, art. 1). La inteligencia, definiéndose por una relación inmediata al ser, es análoga como él, y como él susceptible de ser purificada de toda imperfección. Otro tanto hay que decir de la voluntad y del amor que se definen por una relación inmediata al bien. (Cf. *supra,* ns. 18, 29, 39, *b* y *e*).

El Ser en sí no es solamente inteligente, sino independiente de todo límite material y espacial, así como de todo límite de esencia, es soberanamente inteligente, su inteligencia no puede ser una simple facultad o potencia, es un acto eterno de intelección. Y este pensamiento siempre actual no puede menos de identificarse

4 En esta deducción general seguimos exactamente el orden de las cuestiones de la *Suma Teológica* de S. Tomás; para simplificar cambiamos de orden solamente la cuestión de la verdad, que S. Tomás trata con razón después de la inteligencia.

con el Ser en sí soberanamente inteligible, siempre actualmente conocido. No busquemos aquí con Fichte y Spencer la dualidad de sujeto y objeto: ésta sólo proviene, dice S. Tomás (Ia, quaest. 14, art. 2), de la potencialidad o de la imperfección del uno y del otro. Cuando el sujeto puede conocer sin ser el conocimiento mismo, cuando el objeto puede ser conocido sin ser la Verdad siempre comprendida, entonces uno y otro son distintos. Pero la eterna intelección requiere identificarse absolutamente con el Ser soberanamente inteligible, y viceversa. Esta identificación es requerida no solamente por las exigencias comunes de la simplicidad divina, sino por las exigencias propias de cada una de estas dos perfecciones: después de la purificación de toda potencialidad, el puro pensamiento es puro ser, y el ser puro es puro pensamiento, ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις. (*Metaph.*, lib. XII, cap. IX).

La *Sabiduría* divina, en cuanto tiene por objeto la esencia divina y todos los posibles virtualmente contenidos en ella, se llama ciencia de simple inteligencia; en cuanto tiene por objeto las cosas creadas pasadas, presentes o futuras, supone la voluntad de crear y se llama ciencia de visión.

Si *El que es* es la Inteligencia en sí, es evidentemente necesario, continúa S. Tomás (Ia, quaest. 18), atribuirle la *vida* en su grado supremo. La perfección de la vida aumenta efectivamente con su inmanencia, puesto que el movimiento vital es el que, en vez de provenir de afuera, procede interiormente del mismo viviente. Esta misma inmanencia es más o menos perfecta, según la gradación: vida vegetativa, sensitiva, intelectual; es perfecta en el Pensamiento supremo que no tiene que buscar su objeto fuera de sí, que para despertarse tampoco tiene necesidad del concurso iluminador de una Causa superior. "La vida reside en Dios, decía Aristóteles, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia, esta eterna actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta. Y así decimos que Dios es un viviente eterno, perfecto, ζῷον ἀΐδιον ἄριστον. La vida y la duración continua y eterna pertenecen, por lo tanto, a Dios, porque esto mismo es Dios." (*Metaph.*, lib. XII, cap. VII).

Si *El que es* es la Inteligencia y la Vida en sí, es necesario atribuirle también la *Voluntad*, porque la voluntad sigue a la inteligencia, dice S. Tomás (Ia, quaest. 19, art. 1), como la inclinación natural inconsciente sigue la forma o la naturaleza de los seres inconscientes. La voluntad y el amor, al definirse, además, por una relación inmediata al bien, propiedad del ser, son análogos como

él, y como él susceptibles de ser purificados de toda imperfección. En Dios, lo mismo que la voluntad la inteligencia no es una facultad o potencia, es el Acto en sí de amor del Bien y el Bien en sí siempre actualmente amado.

La voluntad divina es *libre* (Ia, quaest. 19, art. 3), no respecto del Bien absoluto al que no puede menos de amar, sino respecto de los bienes finitos que no le pueden aportar ninguna nueva perfección. La libertad divina se funda en la soberana independencia del Ser en sí subsistente con respecto a todo lo creado; no es sino la indiferencia dominadora del Ser respecto del simple posible, cuya existencia no repugna, pero que no tiene ningún derecho a existir. Conviene que Él, que es el Soberano Bien, comunique lo que hay en él, pero lo hace con la más absoluta libertad, porque su perfección no puede acrecerse por el hecho de comunicarse a los demás.

Con mayor razón Dios será libre de crear un mundo sabiamente ordenado con preferencia a otro en que también aparecería su sabiduría: dos bienes finitos, por *desiguales* que sean, son efectivamente *iguales ante lo infinito* del Bien supremo (Ia, quaest. 25, arts. 5 y 6)[5].

El *Ser en sí* debe, por otra parte, ser *todopoderoso*, es decir que puede realizar todo lo que no implica contradicción, todo lo que puede *existir*. El ser es en realidad el efecto propio del Ser primero, el cual *realiza*, lo mismo que la luz ilumina, lo mismo que el fuego calienta (Ia, quaest. 25). Siendo causa primera y primer motor de todo lo que existe, Dios debe estar presente en todo lo que Él mismo conserva en la existencia (Ia, quaest. 8).

El *Ser en sí* es *Providencia*, porque su acción exterior, que se extiende a todos los seres y a todas las células de los seres creados, es esencialmente la de un agente dotado de inteligencia. Ahora bien, el agente inteligente obra por un fin que le es conocido, que es *la razón de ser* de todos los medios que emplea. Por lo tanto, Dios ordena todas las cosas a un fin supremo que es Él mismo. La Providencia, *ratio ordinis rerum in finem*, es también una perfección pura, que se define, como la inteligencia, de la cual es una virtud, por una relación al ser o a la razón de ser (Ia, quaest. 22, art. 1).

El *Ser en sí* es *justo y misericordioso*, éstas son las virtudes de

---

[5] Sobre las antinomias aparentes relativas a la libertad, véase *infra* capítulo IV.

su voluntad. Es justo, porque siendo inteligente y bueno, tiene ante sí mismo la obligación de darle a cada ser creado todo lo que le es necesario para alcanzar el fin que le ha propuesto (Ia, quaest. 21, art. 2). Y por otra parte, amando necesariamente el Bien sobre todas las cosas, tiene para consigo mismo la obligación de hacer respetar también los derechos imprescriptibles y castigar su violación (Ia IIae, quaest. 87, arts. 1 y 3).

El *Ser en sí* es *misericordioso*, porque propio del ser todopoderoso e infinitamente bueno es dar a los demás, venir en su ayuda, sacarlos de su malestar y, si se puede decir, no solamente hacer de la nada el ser, sino también del mal el bien, del pecado el arrepentimiento y el amor, y un amor tanto más intenso, cuanto más grave sea el pecado. En eso consiste el triunfo de Dios, y el motivo que atrae la "suprema riqueza hacia la suprema pobreza". "Es propio de la Misericordia, dice S. Tomás, dar generosamente a los demás y socorrerlos cuando están en la miseria. Y esto es lo propio del superior respecto del inferior (et hoc maxime superioris est). La misericordia es, pues, lo propio de Dios", es una propiedad del Acto puro. (Ia, quaest. 21, art. 3; IIa IIae, quaestio 30, art. 4).

El *Ser en sí* es *soberanamente dichoso*. En efecto, la beatitud es la felicidad perfecta de una naturaleza intelectual que encuentra su satisfacción en el bien que posee, que sabe que ningún accidente pasajero puede alcanzarla, y que es siempre dueña de sus actos. Todas estas condiciones de felicidad se encuentran en Dios, puesto que es la perfección y la inteligencia en sí (Ia, quaest. 26, art. 1).

El *Ser en sí* es, finalmente, la *Beatitud*, la armonía más íntima y más resplandeciente de las más variadas perfecciones, tan variadas que algunas de ellas hasta parecerían en ciertos sentidos inconciliables, como la Misericordia infinita y la infinita Justicia; sin embargo, se identifican en el Amor divino del Bien supremo (Ia, quaest. 5, art. 4, ad 1um).

El *Ser en sí* es la *Santidad* o la unión indisoluble de todas las perfecciones espirituales en el más eminente grado, sin ninguna traza de imperfección. (IIa IIae, quaest. 81, art. 8).

El conjunto de los atributos así deducidos del *Ser en sí* nos permite decir que Dios es *personal*, porque en realidad la personalidad no es más que la subsistencia independiente de la materia y que funda la inteligencia, la conciencia de sí misma y la libertad. Dios, como acabamos de decir, subsiste independientemente del mundo de los cuerpos; como todo ser inmaterial, es, además, inteligente, consciente de sí mismo y libre. Además, como Dios subsiste

absolutamente por sí mismo, y por sí solo, independientemente de todo lo que no sea Él, como es omnisciente y absolutamente libre respecto de todo lo creado, es soberanamente personal. Sin embargo, como lo hace notar Vacant [6]: "El Concilio Vaticano no se ha servido de la fórmula: *Dios es un ser personal.* Este modo de hablar sobre la naturaleza divina contradice el error materialista; pero tiene el inconveniente de dejar entender que en Dios hay una sola persona. Ahora bien, la Iglesia cree en la Trinidad de las personas divinas." Sólo la revelación, esto es cierto, puede hacernos conocer este misterio que nos introduce en la *vida íntima* de Dios *tal como es en Sí mismo,* según lo que lo constituye en *su propio ser* (Ia, quaest. 32, art. 1).

Incumbencia de la teología es solamente demostrar que la distinción real entre las personas divinas es posible, o lo que equivale a lo mismo, que en sí no es imposible o contradictoria. Afirmar la posibilidad de esta demostración sería confundir el orden sobrenatural y el natural [7]. La teología sólo muestra que *con evidencia no se ve contradicción* en la Trinidad de Personas divinas. Cada una de estas personas será concebida, de acuerdo con la revelación, como una relación subsistente o una subsistencia relativa. Y la razón no podrá establecer *positivamente* el valor analógico de este concepto de relación, como ha debido establecer el de los conceptos de la teología natural. Dado que Dios se ha servido de esta noción para revelársenos, bastará que la teología establezca que la relación no supone en Dios una *evidente* imperfección, sino que por el contrario, ciertas razones de conveniencia nos permiten suponer su posibilidad y su necesidad.

Se ve que el conocimiento natural de Dios no es tan antropomórfico como han pretendido los modernistas. Nosotros no concebimos a Dios como un *hombre* cuyas proporciones fueran llevadas hasta lo infinito, sino como el *Ser en sí*, y sólo le reconocemos los atributos que derivan necesariamente de este concepto de *Ipsum esse subsistens.* No concebimos a Dios a imagen del hombre; concebimos al hombre a imagen de Dios, en cuanto ha recibido una inteligencia que tiene por objeto el ser y sus leyes absolutas: "Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine." (*Psal.*, IV, 7.)

---

6 *Études sur le Concile du Vatican*, I, pág. 195.

7 Por ello ha sido condenada la 25ª proposición rosminiana: "Revelato mysterio SS. Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, huiusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut ceterae." (Denzinger, n. 1915.)

La inteligencia humana no es sólo humana, es también inteligencia. En cuanto humana (o unida al cuerpo) tiene por objeto la esencia de las cosas sensibles; en cuanto inteligencia (que domina el cuerpo) tiene por objeto, como toda inteligencia, el ser en sí, y por ende se puede elevar hasta el conocimiento de Dios.

Sin llegar a conocer a Dios *tal como es en sí*, nuestra razón conoce muy bien *a Dios mismo*. ¿Acaso no conocemos a nuestros *mismos* amigos, sin llegar a conocer, sin embargo, *lo que ellos son en sí mismos*? Además, nunca se podría repetir lo suficiente en estos tiempos de agnosticismo: en cierto sentido tenemos de Dios un conocimiento más cierto que de la naturaleza íntima de las plantas o de los animales. En efecto, estas naturalezas esencialmente materiales no se pueden hacer plenamente inteligibles, están cerca de nuestros sentidos, pero están lejos de la fuente de toda inteligibilidad, decía Aristóteles [8]. En fin, en cierto sentido tenemos de Dios un conocimiento mucho más cierto que de los hombres con los cuales vivimos mucho más íntimamente. Ya por la sola razón nosotros estamos mucho más seguros de la bondad de las intenciones divinas que de la rectitud de las nuestras. Conocemos mejor la bondad de Dios que la de nuestro propio espíritu.

Artículo Primero

Atributos relativos al ser en sí de Dios.

Hemos dicho que en primer lugar estos atributos son propiedades del ser en general llevadas a su perfección suprema en el Ser divino, es decir la unidad, la verdad, la bondad; después son la infinitud, que excluye todo límite de esencia, la inmensidad y la ubicuidad que excluyen todo límite espacial, la eternidad que excluye todo límite de tiempo; en fin, el ser divino relativamente a nuestro conocimiento es invisible, incomprensible, y sin embargo cognoscible por analogía con las criaturas.

46º Unidad y simplicidad. Verdad. Perfección y Bondad. Infinitud. El Ser en sí es absolutamente *uno y simple*. La unidad es la indivisión del ser; y todo ser como ser es uno e indiviso; si estuviera dividido, ya no sería un ser, sino que serían dos seres (Ia, quaest. 11, art. 1). Sin embargo, un ser puede ser divisible o estar compuesto de partes. Se pueden distinguir en él, bien sean partes cuantitativas, como en un cuerpo, bien sean partes constitutivas de su esencia (la materia y la forma, el cuerpo y el alma), bien sean partes lógicas (el género y la diferencia específica: animalidad y racionalidad). También se pueden distinguir en él lo abstracto y lo concreto (la humanidad y este hombre), la substancia y el accidente, o en fin la esencia y la existencia.

[8] Metaph., lib. II, cap. I, donde se dice que las cosas divinas son más inteligibles en sí mismas que todas las demás, aun cuando relativamente a nosotros sean difíciles de conocer, por ser inaccesibles a los sentidos.

Ahora bien, el Ser en sí subsistente no puede tener en sí ninguna composición. Lo mismo que tiene toda la perfección del ser, debe tener también toda la de la unidad, que es una propiedad del ser (Ia, quaest. 11, art. 4). Además, todo compuesto requiere una causa (cf. *supra*, n. 26), pero el ser en sí es incausado. En ningún compuesto se puede decir de las partes, que son menos perfectas que el todo, lo que es propio del todo; ahora bien, todo lo que hay en el Ser en sí subsistente es el Ser en sí y nada en él es imperfecto (Ia, quaest. 3, art. 7). Si examinamos todos los modos de composición, veremos que ninguno podrá convenirle (Ia, quaest. 3); no hay en él partes cuantitativas, porque no es cuerpo; no está compuesto de materia y forma, que son sólo modalidades imperfectas y limitadas del ser; tampoco está compuesto de género y diferencia, porque lo que lo constituye en su propio ser es el Ser por sí, que domina los límites de todos los géneros; ni está compuesto de esencia y existencia, puesto que es la existencia en sí misma. No podemos distinguir en él lo abstracto o universal (la Deidad) y lo concreto o lo individual (Dios), puesto que lo concreto se opone a lo abstracto por sus condiciones materiales individuales y por la existencia actual; ahora bien, el Ser en sí subsistente no comporta condiciones materiales, individuales, y es por esencia la existencia actual. Imposible es distinguir en él la substancia y el accidente, puesto que la substancia soberanamente determinada por sí misma no es susceptible de determinaciones ulteriores.

El Ser subsistente es, pues, absolutamente uno y simple, y por ello mismo único; si la Deidad pudiera multiplicarse, en cada uno de los dioses se distinguiría lo abstracto y lo concreto, la esencia divina que les sería común y sus condiciones individuales; habría dos existencias divinas, la Deidad ya no sería desde ese mismo momento la existencia misma, el Ser en sí subsistente (Ia, quaest. 11, art. 3).

*

El Ser en sí es la *Verdad primera.* Todo ser es verdadero en la medida que es conforme a su tipo eterno; por ello decimos, reconociendo en un metal la naturaleza del oro: es oro verdadero y no imitación; o también: es una verdadera planta y no una planta artificial; es un verdadero sabio. Según esta primera acepción, la verdad se llama ontológica. También del juicio decimos que es verdadero cuando es conforme a la cosa juzgada; es la verdad lógica o formal. (Ia, quaest. 16, art. 1, 2, 3).

Ahora bien, el Ser en sí subsistente no sólo es conforme a un tipo eterno conocido por la inteligencia divina, sino que, en razón de su absoluta simplicidad, es la misma inteligencia divina siempre en acto (Ia, quaest. 16, art. 4). Es, pues, la Verdad primera, y en él se identifican la verdad lógica y la verdad ontológica, lo real y lo ideal. Contra el testimonio de la conciencia y el principio de contradicción, Hegel identifica la idea de ser en general con la realidad del ser en general, yendo a parar así al panlogismo; el principio de contradicción o de identidad nos obliga a identificar en Dios, pero sólo en Dios, el Ser en sí subsistente y lo Inteligible supremo siempre actualmente conocido.

Sin terminar en un panlogismo que es la negación de la libertad creadora y de la libertad humana, queda que la Verdad primera es inmutable y eterna, causa y medida suprema de toda otra verdad, como el Ser en sí subsistente es el principio de todos los seres que imitan analógicamente las perfecciones que hay en él.

*

El Ser en sí es la *perfección* y la *bondad soberana.* Todo ser es bueno en la medida en que existe; aun cuando no tuviera más que su substancia, a pesar de sus imperfecciones, ya tiene una cierta bondad, la del ser; en él se verifican las leyes de lo creado como tal, por ende nos manifiesta la existencia del primer ser, y ya hay en él una bondad real. Pero, de una cosa no decimos pura y simplemente que es buena, sino cuando tiene la perfección que le conviene a su naturaleza; así decimos: una buena piedra para edificar, un buen fruto, un buen caballo, un buen sirviente. La bondad de un ser es la perfección que lo hace amable, deseable, por cuanto él mismo es capaz de perfeccionar, de responder a una necesidad, a un deseo (Ia. quaest. 5).

Ahora bien, la causa primera de todo ser, el foco de donde procede toda la vida del universo, debe poseer eminentemente todas las perfecciones creadas. Además, puesto que es el Ser en sí subsistente, tiene necesariamente toda la perfección del ser, y en consecuencia todas las perfecciones absolutas que sólo son modalidades del ser. (Ia, quaest. 4, art. 2; quaest. 5, art. 2). Así, Dios es por esencia la bondad soberana, no hay en él ninguna bondad accidental o adquirida. Es por su misma esencia su fin y el fin de todo lo que hay fuera de él. Toda criatura tiende hacia su propia perfección, que es una semejanza participada de la perfección suprema. Así el orden de los agentes corresponde al orden de los fines.

De aquí se deduce, advierte S. Tomás (Ia, quaest. 60, art. 5), que "toda criatura tiene inclinación natural a amar a Dios a su manera, más que a sí misma. Así en el cuerpo humano, por ejemplo, la mano tiene natural inclinación a exponerse ella misma para preservar el todo del que forma parte; pertenece al todo más bien que a ella misma. Si se portara de otro modo, si no fuera así, la inclinación natural sería perversa". Entre los seres libres, la libertad puede contrariar, pero no destruir esta inclinación natural; debe seguirla con conocimiento de causa; es claro que debemos amar al soberano Bien más que a nosotros mismos, puesto que es infinitamente mejor que nosotros.

Del hecho de ser Dios el soberano Bien se sigue que no puede ser causa del mal como tal. El mal puede ser físico o puede ser moral (Ia, quaest. 48, art. 5 y 6). Dios no puede querer de ningún modo el mal moral o sea el pecado, que proviene de preferir un bien creado al Bien soberano. Dios no puede preferir nada al soberano Bien que es Él mismo. Sólo puede permitir el pecado, desaprobándolo; y ni siquiera puede permitir el descarrío de nuestra libertad naturalmente defectible, si no es en vista de un bien mayor, porque es tan bueno y tan poderoso que puede sacar el bien del mismo mal. En este sentido permite la persecución para la gloria del mártir (Ia, quaest. 19, art. 10).

En lo referente al mal físico como nuestros sufrimientos o los de los animales, Dios no podría ser directamente su causa, pero los quiere accidentalmente como condición de un bien mayor. Así, la muerte de la gacela es la condición de la vida del león, nuestros sufrimientos son las condiciones de nuestra paciencia; las penas infligidas por Dios llevan al arrepentimiento, manifiestan su justicia y los inalienables derechos del soberano Bien a ser amado sobre todas las cosas (Ia, quaest. 49, art. 2).

*

El Ser en sí es una *perfección infinita*. Hay una infinitud imperfecta, atribuíble a la materia; y que es su indeterminación; la materia es perfeccionada por la forma que la determina, como la arcilla por la forma de la estatua. Hay, por el contrario, una infinitud formal o de perfección, que consiste en la independencia de todo límite material; así, el ideal del artista, que se puede reproducir indefinidamente, tiene cierta infinitud antes de ser materializado, limitado a tal porción de materia, en tal lugar del espacio. Ahora bien, de todas las perfecciones formales, la más perfecta es la del *ser*, actualidad última de todo. El Ser en sí subsistente es, pues, infinito, no con infinidad corporal o de extensión, sino con esa infinitud espiritual de perfección, que no sólo excede de todo límite espacial y material, sino hasta de todo límite de esencia; en él la existencia no es recibida en una esencia susceptible de existir; es la misma existencia no recibida, eternamente subsistente [1]. Dios es, así, soberanamente determinado y de una perfección sin límites, incomprensible, " el océano infinito del ser". De ahí se sigue que es infinito en sabiduría, en bondad, en poder, en todas sus perfecciones.

La infinitud que de este modo se deduce del Ser en sí subsistente, se puede probar también *a posteriori*, considerando que la producción de seres finitos en cuanto seres supone un poder activo infinito, que sólo puede pertenecer a una causa infinitamente perfecta. Efectivamente, una causa finita no puede producir ninguna clase de efecto sino transformando un sujeto preexistente, susceptible de ser transformado; así el estatuario necesita la materia para hacer su estatua, el maestro forma poco a poco la inteligencia del discípulo, pero él no le ha dado esa inteligencia. Y cuanto más pobre es la potencia pasiva requerida en nuestra acción, tanto más rica y fecunda debe ser la potencia activa; en el límite, cuando

---

1 S. TOMÁS, Ia, quaest. 7, art. 1: "Infinitum dicitur aliquid ex eo quod non est finitum; finitur autem quodammodo materia per formam, et forma per materiam. Materia quidem per formam, in quantum materia, antequam recipiat formam, est in potentia ad multas formas, sed, cum recipit unam, terminatur ad illam. Forma vero finitur per materiam, in quantum forma in se considerata communis est ad multa, sed per hoc, quod recipitur in materia, fit forma determinate huius rei. Materia autem perficitur per formam, per quam finitur, et ideo *infinitum, secundum quod attribuitur materiae, habet rationem imperfecti*, est enim materia quasi non habens formam. Forma autem non perficitur per materiam, sed magis per eam eius amplitudo contrahitur, unde *infinitum, secundum quod se tenet ex parte formae non determinatae per materiam, habet rationem perfecti.*

"Illud autem, quod est *maxime formale omnium est ipsum esse*, ut ex superioribus patet, Ia, quaest. 4, art. 1, cum igitur esse divinum non sit receptum in aliquo, sed ipse sit *suum esse subsistens*, ut supra ostensum est, Ia, quaest. 3, art. 4, manifestum est quod ipse Deus sit infinitus et perfectus."

la potencia pasiva no es más que una mera posibilidad o no repugnancia a la existencia, la potencia activa debe ser infinita. De ahí se sigue que para producir *todo el ser* de un ser finito cualquiera, por pequeño que sea, para producirlo de *la nada*, se necesita una potencia infinita, que sólo puede pertenecer a un ser infinitamente perfecto. La Causa primera de todo lo que existe tiene, pues, que ser infinitamente perfecta [2].

El panteísmo objeta que a lo Infinito no se le puede añadir nada; por lo tanto, si el mundo se añade como una realidad nueva al ser de Dios, el ser de Dios no es infinito.

A esto es fácil responder que a lo Infinito nada se le puede añadir en el mismo orden, y la contradicción del panteísmo consiste precisamente en añadir a lo Infinito modos finitos, de suerte que lo Infinito es al mismo tiempo finito. Pero no repugna que en un orden inferior se pueda añadir algo al Ser infinito, como un efecto se añade a la causa eminente que lo produce. Negarlo, sería no admitir en el Ser infinito la perfección de la causalidad, y desde ese mismo momento dejaría de ser infinito.

El panteísmo insiste. Pero entonces, después de la producción de los seres creados, hay *más ser* que antes. En este caso nos vemos obligados a sostener nosotros lo que echamos en cara a los evolucionistas, es decir que lo más sale de lo menos.

Después de la creación no hay más ser, más perfección, sino más seres, como cuando un maestro ha formado a su discípulo, no hay más ciencia, sino más sabios. Por otra parte, es demasiado lejana esta analogía; por excelente que sea un maestro, su escuela y él son más perfectos que él solo. Pero si una causa es infinita, contiene de antemano en su eminencia la perfección de sus efectos.

Ya en el orden de la cantidad es verdadera la afirmación de que lo infinito más uno es siempre igual a lo infinito. Si se supone que la serie de los días no ha tenido comienzo o que es infinita *a parte ante*, pueden otros días añadirse *a parte post*, y la serie no aumenta

---

2 S. Tomás expone esta prueba en la Ia, quaest. 45, art. 5, ad 3um: "Virtus facientis non solum consideratur ex substantia facti, sed etiam ex modo faciendi. Maior enim calor non solum magis sed etiam citius calefacit. Quamvis igitur creare aliquem effectum finitum non demonstret potentiam infinitam; tamen creare ipsum ex nihilo demonstrat potentiam infinitam. Quod ex praedictis patet. Si enim tanto maior virtus requiritur in agente, quanto potentia est magis remota ab actu, *oportet quod virtus agentis ex nulla praesupposita potentia*, quale est agens creans, *sit infinita*: quia nulla proportio est nullius potentiae ad aliquam potentiam, quam praesupponit virtus agentis naturalis, sicut non entis ad ens. Et quia nulla creatura habet simpliciter potentiam infinitam, sicut neque esse infinitum, ut supra probatum est, reliquitur quod nulla creatura creare possit."

en cuanto infinita, sino sólo en cuanto es finita por una parte, *in ratione finiti.*

Con más razón, si se habla de lo infinito de perfección, que es la plenitud no de la cantidad o de la extensión, sino del ser, de la vida, de la sabiduría, del amor, de la santidad, es evidente que después de la creación no hay más perfección ni más ser ni más vida ni más sabiduría ni más santidad. Pero esto supone que el ser es análogo y no unívoco; en este caso la plenitud del ser se realiza solamente en el primer Ser.

47º INMENSIDAD. INMUTABILIDAD. ETERNIDAD. Si consideramos el Ser en sí subsistente en relación al espacio, le atribuímos *la inmensidad y la ubicuidad.* Decir que es inmenso, es lo mismo que decir que no tiene medida y que es capaz de estar en todo lugar. Atribuirle la ubicuidad es afirmar que de hecho está presente en todas partes. Antes de la creación, Dios era inmenso, pero no estaba de hecho presente en todas las cosas, puesto que las cosas no existían.

Dios está en todas partes por su potencia, por su presencia, por su esencia. Por su potencia a la cual están sometidas todas las cosas; por su presencia en cuanto que todo lo conoce, aún los más ínfimos detalles; por su esencia, en cuanto que conserva todas las cosas en su existencia, por medio de su acción conservadora que es su mismo ser. Así como Dios creó inmediatamente y no por intermedio de una criatura o de un instrumento, así su acción conservadora, que es la continuación de la acción creadora, se ejerce *inmediatamente* sobre el ser en cuanto ser de todas las criaturas, sobre lo que en cada una de ellas hay de más íntimo[3]. (Ia, quaest. 8, art. 1).

Así, sin ser corporal, por un simple contacto virtual, el Ser en si que es puro espíritu, está en todo lugar, en todos los puntos del espacio donde haya cuerpos; además, en un mundo o zona del ser superior al del espacio, está presente en todos los espíritus, a los que conserva inmediatamente en el ser como a todas las criaturas. Esta inmensidad y esta ubicuidad no tienen, pues, nada de material, de cuantitativo, como creía erróneamente Espinoza. No hay concepción más grosera que la de figurarse a Dios, Ser en sí, como un cuerpo sin límites, como un círculo cuya circunferencia estuviera en todas partes y el centro en ninguna. Espíritu puro está por sobre el espacio, y contiene por su virtud creadora y conservadora todos los cuerpos, algo así como el sol está presente en los rayos que

[3] Sobre la acción conservadora véase *supra,* n. 34 y 37, e *infra,* n. 52.

parten de él, como un principio está presente en las consecuencias inmediatas, como el alma está presente en todos los pensamientos que produce. Así Dios está presente en todos los seres, en todas las almas de las que es el centro eminente; y tener conciencia de esta presencia es acercarse a Él y a todas las criaturas en Él. "In ipso enim vivimus, movemur et sumus." (*Act.,* XVII, 28.)

*

El Ser en sí es absolutamente *inmutable.* No puede adquirir nada, no está en potencia para alguna nueva determinación ulterior, puesto que es soberanamente determinado, acto puro. Tampoco puede perder nada, porque es absolutamente simple. Esta estabilidad absoluta del ser divino se extiende necesariamente a su sabiduría y a su voluntad; toda mutabilidad, todo progreso en el conocimiento o en el amor supondría una imperfección. Esta inmutabilidad no es la de la inercia, ni la de la muerte; es, por el contrario, la de la vida suprema que posee el conjunto de todo lo que puede y debe tener, sin tener necesidad de adquirir nada y sin poder perder nada tampoco. (Ia, quaest. 9).

La Eternidad consiste precisamente en la uniformidad de una vida inmutable, sin comienzo ni fin, que se posee a sí misma *toda a la vez. "Aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio."* [4] De Mozart se cuenta que llegaba a oír una melodía, no sucesivamente como lo hacen los demás auditores, sino "toda a la vez" en la misma ley que la engendra. Platón, en el Timeo (37 D), dice que el tiempo es "la imagen móvil de la inmóvil eternidad". El tiempo, de no tener ni comienzo ni fin, no transcurriría tampoco; jamás se detiene; huye; se distinguen necesariamente en él el pasado, el presente y el porvenir. Es la medida del movimiento, que supone el antes y el después; también contamos los días según el movimiento aparente del sol.

Nuestra vida está en nosotros dispersa, comporta una sucesión de horas variadas de trabajo, de oración, de descanso, de sueño. Algunas almas santas que han llegado a una vida de unión casi continua con Dios se elevan por encima de esta variedad y de esta huída del tiempo, para ellas la hora del trabajo es también la de la oración, poseen en cierto sentido su vida "toda de una vez"; en vez de dividirla, de desparramarla, la unifican. Por consiguiente, si existe una vida que no solamente no tenga principio ni haya de

[4] BOECIO, *De Consolatione,* III, 2. Véase la explicación de esta definición en S. Tomás, Ia, quaest. 10, art. 1.

terminar nunca, sino que sea absolutamente inmutable y que por ende está *completamente presente* a sí misma en un *instante que no pasa*, en un *ahora* absoluto, condensa eminentemente en sí misma los movimientos variados que se suceden en el tiempo (Ia, quaest. 10). Tal es la eternidad: la uniformidad de una vida inmutable y sin límites, presente a sí misma toda a la vez. Nuestra contemplación de Dios detiene algunas veces el curso de nuestros pensamientos, y nos hace sospechar lo que puede ser la uniformidad y la plenitud de la vida divina. "Une tu corazón a la eternidad de Dios y tú mismo serás eterno, dice S. Agustín, únete tú mismo a la eternidad de Dios, espera con Él los acontecimientos que pasen más abajo de ti." (*Commen. in Psal.* 91.) Por el contrario, aquel que se contenta con remontarse por medio del pensamiento miríadas de años, y con multiplicar estas miríadas por otras miríadas, y aun con suponer con Aristóteles que los días no han tenido comienzo, éste siempre permanece en la línea del tiempo que discurre, y no se eleva en nada a la inmóvil eternidad. Al hombre prisionero de los sentidos ésta le parece ser un muerto; a quien desde aquí abajo vive de la contemplación de Dios, es el tiempo el que le parece como una muerte incesante, o como una vida que no llega a la existencia sino para morir.

Lo infinito separa el ahora absoluto del ahora fugitivo, el *nunc stans* del *nunc fluens* que es toda la realidad del tiempo (Ia, quaest. 10, art. 4). El tiempo es el colmo de inestabilidad.

¿Qué hay de semejante entre la eternidad divina y la evolución creadora con que se ha pretendido sustituirla? La evolución creadora es la inconsistencia en sí, se busca y se huye, ella misma, ¿cómo se puede crear? Para crear es necesario existir ya; o todavía mejor, es necesario ser el Ser en sí y no un devenir que sin cesar se desvanece.

Es verdad que se nos objeta que la acción creadora, tal como nosotros la concebimos, teniendo que ser eterna, sólo puede tener un efecto eterno, y no puede producir nada nuevo. Estando puesta la causa en acto, el efecto debe seguirse también indirectamente. Por lo tanto, si la acción divina es eterna, su efecto debe serlo también.

Esta dificultad procede de una confusión entre las causas necesarias que actúan en el tiempo y una causa libre de un orden superior al tiempo. Las causas necesarias y temporales cuando están en acto producen inmediatamente sus efectos. Una causa libre, superior al tiempo, produce el tiempo mismo como el movimiento del cual es medida, cuando ella quiere y como ella quiere, sin tener

necesidad de pasar al acto, puesto que en ella no podría haber sucesión [5].

La eternidad sigue siendo un misterio para nosotros, pero en sí es más inteligible que el tiempo. En primer lugar el tiempo nos parece cosa clara, porque lo encontramos en nuestra experiencia; pero en sí mismo es muy obscuro y poco inteligible, está en las fronteras o límites inferiores de la inteligibilidad, porque está en las fronteras o límites inferiores del ser. Una cosa es inteligible en la medida en que existe, "unumquodque est intelligibile quatenus est in actu", repite muchas veces S. Tomás, siguiendo a Aristóteles. La eternidad, que es la uniformidad del Ser absoluto, de su sabiduría y de su vida, no es obscura para nosotros, sino porque es demasiado luminosa para los débiles ojos de nuestro espíritu.

48º Invisibilidad, incomprehensibilidad, cognoscibilidad. Con relación a nuestro conocimiento natural, sensible o intelectual, el Ser divino es *invisible*, precisamente porque es muy luminoso en sí mismo. "Todo ser es cognoscible en la medida en que está en acto, dice S. Tomás (Ia, quaest. 12, art. 1); por consiguiente, Dios, que es acto puro sin mezcla de potencialidad o de imperfección, es soberanamente cognoscible en sí mismo. Pero lo inteligible supremo, precisamente por el brillo de su esplendor, sobrepuja o excede el alcance de una inteligencia inferior. Así, el sol, eminentemente visible, no es accesible, a causa de su luz excesivamente grande, a la vista del ave nocturna." Esta comparación les era familiar tanto a Platón como a Aristóteles (*Metaph.*, lib. I, cap. II).

Es del todo evidente que Dios, que es espíritu puro, no puede ser visto por los ojos del cuerpo que sólo perciben lo que es sensible. Tampoco puede ser visto por la inteligencia creada, abandonada a sus solas fuerzas naturales; *el objeto propio* de esta inteligencia debe serle, como es natural, proporcionado, tal es el ser creado o las nociones y los principios que provienen de la consideración del ser creado. Además, *el objeto propio* de la inteligencia humana, que está naturalmente unida al cuerpo, es lo que hay de inteligible en los objetos sensibles [6]. Por consiguiente, sólo en el espejo de las

[5] S. Tomás, *Contra Gentes*, lib. II, cap. xxxv.

[6] Esta doctrina de S. Tomás sobre los *objetos propios* de las inteligencias humana, angélica y divina, y sobre su común *objeto adecuado*, se puede representar de la siguiente manera:

4

cosas sensibles podemos nosotros conocer naturalmente a Dios, como se conoce una causa por el reflejo de sus perfecciones que se encuentra en sus efectos. Una inteligencia creada, por alta que se la suponga, el más alto de los ángeles que se puedan concebir, no puede conocer a Dios naturalmente, sólo lo puede conocer en el espejo de las criaturas espirituales (Ia, quaest. 12, art. 4 y 12; quaest. 56, art. 3).

Ni el mismo Dios nos puede dar una *idea creada* capaz de representar su esencia divina tal como es en sí. Esta idea creada no podría ser inteligible sino por participación, y por ello sería incapaz de representar la Inteligibilidad imparticipada, la Intelección siempre actual, eternamente subsistente, *Ipsum intelligere subsistens* (Ia, quaest. 12, art. 2).

Sin embargo, no repugna que Dios, por un don absolutamente gratuito, por una *luz completamente sobrenatural,* fortifique y supereleve nuestra inteligencia hasta hacernos participar en la visión inmediata que Él tiene de Sí mismo. En efecto, si la esencia divina excede *el objeto propio* de nuestra inteligencia, no excede *el objeto adecuado*, que es el *ser* en toda su amplitud. La esencia divina, tal como es en sí, todavía sigue siendo del ser; aunque la razón formal de la Deidad sea superior a la razón formal de ser *(super ens)*, la contiene, sin embargo, *formalmente* en su eminencia. Y para ver el Ser en estado puro, sin ninguna mezcla de potencialidad o de imperfección, sería necesario ver a la Deidad. (Ia, quaest. 12, art. 4 ad 3um)[7].

La posibilidad de nuestra elevación a la visión sobrenatural de Dios, se manifiesta también por el deseo natural que tenemos de ver la esencia divina (Ia, quaest. 12, art. 1; Ia IIae, quaest. 3, art. 8. *Contra Gentes,* lib. III, cap. L).

Ya Platón al final de la dialéctica del Amor, en el *Banquete,* se eleva hasta decir: "Si algo valora esta vida es la contemplación de

Inteligencia	divina	objeto propio:	la esencia divina	*ser* (objeto adecuado)
	angélica	objeto propio:	la esencia angélica	
	humana	objeto propio:	la esencia de las cosas sensibles	

La inteligencia en general es análoga como el ser en general; los diversos analogados de la inteligencia corresponden a los diversos analogados del ser inteligible.

Así se ve que la inteligencia divina tal como es en sí excede el objeto propio de nuestra inteligencia y, por lo tanto, no es naturalmente cognoscible. Pero no excede nuestro objeto adecuado; no se ve, pues, repugnancia en que seamos elevados gratuitamente a la visión sobrenatural de Dios.

[7] Véanse sobre este argumento los comentaristas de S. TOMÁS, sobre todo CAYETANO, BÁÑEZ, JUAN DE SANTO TOMÁS, GONNET, BILLUART.

la belleza absoluta... ¿Qué pensar de un mortal al que le fuera dado contemplar la belleza pura, simple y sin mezcla, no revestida de las carnes y los colores humanos, y de todas las demás vanidades perecederas, sino a la belleza divina en sí misma? ¿Piensas tú que sería infeliz destino tener los ojos fijos en ella, gozar de la contemplación y del trato de tal objeto...?"[8].

Este deseo natural es el que nosotros experimentamos sobre todo cuando nos preguntamos sobre la conciliación íntima de las perfecciones divinas. El agnosticismo nos objeta que estas perfecciones son inconciliables entre sí. Resolvemos indudablemente las antinomias, evitamos la contradicción, pero el *modo íntimo* como se efectúa la conciliación de los atributos divinos queda fuera de nuestro alcance, y sólo alcanzamos a conocerla negativa y relativamente; así hablamos de la eminencia de la Deidad. Si nos fuera posible ver a la Deidad tal como es en sí, entonces todas las obscuridades desaparecerían. Ése es en nosotros un deseo natural. Deseo natural *condicional,* es decir, si Dios nos diera el medio de verla como Él se ve, porque es evidente que las solas fuerzas naturales de nuestro espíritu no son suficientes. Al ser condicional este deseo, es *ineficaz*[9], no constituye una exigencia, como equivocadamente lo creyeron M. de Bay (Baius) y los jansenistas. Es, verdaderamente hablando, una *veleidad,* que podría frustrarse, sin que de ello resultara para nosotros ningún sufrimiento. Así sería si hubiéramos sido creados en un orden puramente natural.

Pero se dirá, ¿cómo una veleidad natural puede tener un objeto sobrenatural? Su objeto no es *formalmente* sobrenatural[10], porque es conocido como deseable por un medio natural. En otros términos, lo que naturalmente deseamos ver es la Esencia divina en cuanto es principio de todos los atributos divinos naturalmente cognoscibles, para tener la evidencia intrínseca de su íntima conciliación; nuestro deseo natural no recae sobre la Esencia divina en cuanto es principio de las relaciones trinitarias o fundamento del orden sobrenatural de la gracia y de la gloria. Más simplemente, el hombre puede naturalmente desear ver la esencia de Dios, autor del orden natural y no la esencia de Dios en cuanto es autor del

[8] PLATÓN, *El Banquete,* 211; edic. Didot, tomo I, pág. 688. Traducción de Dacieret Grou (Charpentier), pág. 406.

[9] Véanse sobre este punto los comentaristas de S. TOMÁS, in Iam, quaest. 12, art. 1, principalmente JUAN DE SANTO TOMÁS, SALMANTICENSES, GONNET, BILLUART y FERRARIENSIS in *C. Gentes*, lib. III, cap. LI. Véase también nuestra obra *De Revelatione,* tomo I, págs. 367-403.

[10] Sólo lo es *materialmente,* en el sentido metafísico de la palabra; es decir, es una realidad sobrenatural conocida desde un punto de vista natural.

orden sobrenatural, puesto que las realidades de este orden sólo nos son conocidas por revelación. Pero la esencia divina es una, absolutamente simple, y no la podemos ver en cuanto es principio de los atributos divinos, sin verla al mismo tiempo en cuanto es principio de las relaciones trinitarias. De este modo la veleidad de la que hablamos nos manifiesta [11] la posibilidad de nuestra elevación a la visión sobrenatural de Dios.

Aun para los elegidos elevados a la visión beatífica continúa siendo *incomprensible* la esencia divina. La ven inmediatamente y no por intermedio de ninguna criatura, ni de ninguna idea, y sin embargo su visión no podría ser comprensiva, como la que sólo Dios tiene naturalmente de Sí mismo. "Comprender una cosa, en el verdadero sentido de la palabra, es conocerla hasta donde es cognoscible. Se puede conocer una proposición de geometría sin comprenderla; tal es el caso de aquéllos que la admiten solamente por la autoridad de los sabios o por motivos simplemente probables. Conocen bien la proposición en su conjunto y cada uno de sus elementos: sujeto, verbo y predicado; pero no alcanzan su demostración, no la conocen hasta donde es cognoscible" [12]. Así el discípulo que conoce todas las partes de la doctrina de un maestro no la comprende como el maestro, no penetra en ella tan profundamente, sólo confusamente llega a captar las relaciones fundamentales de cada una de las partes con los principios supremos. Así el miope ve todo un paisaje, sin verlo de un modo tan distinto como aquel que tiene buenos ojos.

La esencia divina, que es el ser infinito, es infinitamente cognoscible, y las inteligencias creadas, elevadas sobrenaturalmente a la visión beatífica, sólo pueden conocer lo infinito de una manera finita, más o menos perfecta, según la intensidad de la luz sobrenatural que reciben. Ven bien inmediatamente *toda* la esencia divina, pero sin penetrarla *totalmente,* sin verla con la infinita perfección que sólo pertenece a Dios. No llegan a agotar la cognoscibilidad infinita y no llegan a abarcar la multitud innumerable de los posibles que ésta contiene virtualmente.

Por invisible e incomprensible que sea para nosotros, la naturaleza de Dios es sin embargo *cognoscible* desde este mundo por el ejercicio natural de nuestra razón. Este conocimiento, según lo he-

11 Los tomistas admiten generalmente que esta prueba no es más que un argumento de conveniencia, probable, como los que son aducidos en favor de la posibilidad de los demás misterios sobrenaturales. Cf. BILLUART, *De Deo,* dis. IV, art. 8, apéndice, y SALMANTICENSES, in Iam, quaest. 12.

12 Ia, quaest. 12, art. 7 c. y ad 2um.

mos explicado anteriormente (n. 29, 33, 42), sólo puede ser analógico. En el espejo de las criaturas encontramos el reflejo de las perfecciones absolutas de Dios; de este modo lo conocemos positivamente en lo que tiene de analógicamente común con sus obras, en cuanto es ser, bueno, sabio, poderoso; pero no podemos expresar lo que le conviene según su ser propio sino de una manera negativa o relativa al objeto de nuestra experiencia; así decimos que es el Ser infinito, o el Bien supremo (Ia, quaest. 13).

Tales son los principales atributos relativos al ser mismo de Dios: unidad, verdad, bondad o perfección, infinitud, inmensidad, inmutabilidad, eternidad, invisibilidad, e incomprensibilidad.

Como la acción o la operación sigue al ser, y el modo de la operación al modo del ser, vamos a parar a los atributos relativos a las operaciones divinas. Un cuerpo tiene una actividad corporal, un espíritu tiene acciones espirituales; ¿cómo debemos nosotros concebir la acción divina, sus relaciones con el ser divino por una parte, y por otra con el mundo?

ARTÍCULO II

Atributos relativos a las operaciones divinas

El Ser en sí subsistente es por definición inmaterial o espiritual y en consecuencia inteligente. Los dos grandes atributos de la Inteligencia divina son la *Sabiduría* y la *Providencia.*

La *libre voluntad* es una perfección absoluta que deriva necesariamente de la inteligencia. El acto de la voluntad divina es el *Amor,* sus dos grandes virtudes son la *Justicia* y la *Misericordia.*

Si pasamos de las operaciones inmanentes al principio inmediato de las obras exteriores de Dios, tal principio merece el nombre de *Omnipotencia.*

Todas estas operaciones constituyen la *vida divina,* cuya *intimidad* sólo por revelación nos es conocida.

En este orden consideramos esta segunda categoría de atributos, para demostrar cómo se deducen del Ser en sí.

49º SABIDURÍA. PRESCIENCIA. PROVIDENCIA. Bajo el nombre general de "Sabiduría", del que se sirve generalmente la Sagrada Escritura, trataremos: *A* de la ciencia divina, determinando su objeto primario y su objeto secundario; *B* de la presciencia de los futuros contingentes; *C* de la providencia.

A. Sabiduría divina. Todos los hombres se jactan de saber qué

es la sabiduría, aun los escépticos que la hacen consistir en dudar de todo. La sabiduría es una visión de conjunto sobre todas las cosas. Pero podemos ver todas las cosas desde lo alto, creer que todas proceden de un santo amor o son por él permitidas, y concurren hacia un Bien supremo. Y por el contrario, se pueden ver todas las cosas desde abajo, creer que todas proceden de una fatalidad material y ciega, sin ningún fin. Hay una sabiduría optimista que cierra los ojos a la existencia del mal, y hay una sabiduría pesimista y descorazonadora, que no ve el bien por ninguna parte.

La característica de la sabiduría que la Escritura llama "la sabiduría del mundo" es ver todas las cosas desde abajo. Juzga toda la vida humana o por el placer terrenal que le da o por los intereses materiales a salvaguardar, o por las satisfacciones que ahí encuentra nuestro orgullo o nuestra ambición. La opinión mundana se ve así llevada a hacer consistir la sabiduría de la vida en una tibia mediocridad entre el bien verdadero y el mal excesivamente grosero o perverso. Desde este punto de vista, la perfección de la vida cristiana es un exceso, lo mismo que la impiedad absoluta es otro. El sabio, dicen, no debe exagerar nada; así se llega muchas veces a llamar bien a la mediocridad, que no es más que la confusión del bien y del mal. Bajo el nombre de tolerancia y de prudente moderación, esta "sabiduría carnal" es tan indulgente con el vicio como indiferente con la virtud. Es particularmente severa con aquél que la supera y a quien considera un reproche, y a veces hasta le tiene odio a la virtud eminente, que es la santidad.

Tal es la sabiduría del mundo, de la que dice S. Pablo que "es una necedad ante Dios." (*Ia Cor.*, III, 19.) Juzga de todo, aun de las cosas más sublimes, o de las más necesarias como la salud o salvación, por medio de las más vanas. S. Pablo agrega, pensando en la sabiduría divina: "Si alguno entre vosotros cree que es sabio según este siglo, hágase necio, para llegar a ser sabio." (*Ibid.*).

¿Qué es, pues, la divina Sabiduría? Es un conocimiento luminoso increado, que penetra todo el ser de Dios y que desde estas alturas, en virtud de su misma pureza, sin mancharse en nada, se extiende a todo lo que existe o puede existir, por ínfimo o por malo que sea. Vayamos deletreando cada una de estas palabras.

El Ser en sí siempre subsistente, por ser absolutamente inmaterial o espiritual, es soberanamente inteligente. La inmaterialidad es, en efecto, el principio del conocimiento, y cuanto más pura es la inmaterialidad, tanto más elevado es el conocimiento. Las plantas no conocen, permanecen encerradas en sí mismas, porque son del todo materiales. Nuestros sentidos conocen las cualidades sensibles

de los objetos exteriores, se abren sobre todo el mundo sensible, porque ya tienen una cierta inmaterialidad. Nuestra inteligencia conoce más perfectamente, y se eleva por encima de los límites particulares del espacio y del tiempo, llega a conocer el ser, la verdad, el bien, la justicia. ¿Qué es lo que le permite conocer estos objetos inmateriales, sino su pura espiritualidad?

En lo más alto de todo, el Ser en sí siempre subsistente es absolutamente inmaterial, independiente de todo límite material, espacial, temporal, y además, independiente de todo límite de esencia. No hay en Él nada de carnal, nada de corporal; es la espiritualidad pura; debe, pues, ser soberanamente inteligente. (Ia, quaest. 14, art. 1.)

¿Encerraría acaso la inteligencia una imperfección indigna de Dios? En nosotros es indudablemente una facultad, principio de actos múltiples y transitorios, realmente distinta de sus actos y de su objeto. En nosotros la sabiduría es un hábito de esta facultad, hábito adquirido por la experiencia y la reflexión. En la esencia divina, no hay nada de potencial, nada de múltiple ni de adquirido. Pero todas estas imperfecciones son solamente el modo creado de la inteligencia y de la sabiduría, sin pertenecer a su noción formal. Si nuestra inteligencia es sólo una facultad relativa al ser, es que nosotros no somos el Ser. En Dios la inteligencia es el Ser en sí, siempre actualmente conocido. En vez de ser una facultad principio de actos variados, es la eterna intelección de la verdad infinita.

Este acto de inteligencia que no procede de una facultad no se podría distinguir ni siquiera virtualmente [1] de la esencia divina, sujeto pensante, ni de la esencia divina, objeto conocido. Acto puro en el orden del ser, la esencia divina no está en potencia en lo relativo al acto de conocer, es este mismo acto [2]. Por otra parte, acto puro en el orden de la inteligibilidad, por su espiritualidad absoluta, la esencia divina no es solamente inteligible en potencia, como si tuviese necesidad de ser expresada en una idea, sino que es

---

1 Así hablan comúnmente los tomistas. Como vamos a explicar, éstos quieren decir que no podría haber aquí *distinción virtual intrínseca,* fundada en la realidad divina en sí, puesto que la esencia divina no está en potencia en ningún sentido; pero se puede hablar de *distinción virtual extrínseca* fundada en las criaturas, que nos sirven para conocer a Dios.

2 Ia, quaest. 14, art. 4: "Necesse est dicere quod *intelligere* Dei est eius *substantia.* Nam si intelligere Dei sit aliud, quam eius substantia, oporteret, ut dicit Philosophus *in XII Metaphysicorum,* cap. IX, quod aliquid aliud esset actus et perfectio substantiae divinae, ad quod se haberet substantia divina sicut *potentia ad actum,* quod est omnino impossibile. Nam intelligere est perfectio et actus intelligentis."

de suyo actualmente conocida [3]. En consecuencia la intelección divina se identifica con la esencia divina que es su sujeto y su objeto primero. "La dualidad de sujeto y de objeto ha desaparecido con la potencialidad del uno y del otro" [4]. Es la respuesta que hay que darle a la objeción de Plotino, de Fichte y de Spencer, según los cuales la inteligencia implica una dualidad inconciliable con la simplicidad de lo Absoluto.

Hay, pues, identificación absoluta, sin distinción virtual intrínseca, de la esencia divina (sujeto pensante) con la inteligencia, la idea, la intelección y la esencia divina conocida. Admitir aquí una distinción virtual, intrínseca o fundada en Dios, sería decir que una de estas perfecciones divinas puede ser concebida como *potencial,* con fundamento en la realidad divina en sí (cum fundamento in re) [5].

---

[3] Ia, quaest. 14, art. 2: "Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus; oportet quod in eo *intellectus* et *intellectum* sint idem omnibus modis, ita scilicet ut neque careat specie intelligibili, sicut intellectus noster cum intelligit in potentia; neque species intelligibilis sit aliud a substantia intellectus divini, sicut accidit in intellectu nostro, cum est actu intelligens: sed ipsa species intelligibilis est ipse intellectus divinus, et sic seipsum per seipsum intelligit."

[4] *Ibidem.* "Ex hoc enim aliquid in actu sentimus vel intelligimus, quod intellectus noster vel sensus informatur actu per speciem sensibilis vel intelligibilis. *Et secundum hoc tantum, sensus vel intellectus aliud est a sensibili vel intelligibili quia utrumque est in potentia.*"

[5] Según la doctrina común de los tomistas, en Dios no hay distinción virtual sino entre aquellas perfecciones que en las criaturas se distinguen por su razón formal y pertenecen a distintos ramos, como la inteligencia y la voluntad. Pero no hay en Dios distinción virtual entre las perfecciones que en las criaturas se distinguen sólo por la potencialidad, como la esencia y la existencia, o la inteligencia y la intelección. *Puesto que en Dios no hay nada potencial, tampoco hay en Él fundamento para una tal distinción virtual.* Sólo se puede hablar de distinción virtual *extrínseca,* en cuanto que la actualidad pura de Dios equivale eminentemente a la potencia y al acto distintos en el orden creado.

"Illae solae perfectiones in Deo virtualiter et cum fundamento in re distinguuntur, quae in creaturis distinguuntur formaliter, vel virtualiter, *non ex mera potentialitate,* ut intellectus et intellectio, *sed ex obiecto suo formali,* et ideo ad diversas lineas pertinent, ut intellectus et voluntas." BILLUART, *De Deo,* dis. II, art. 1, § 1; dis. V, art. 1, dico 2º. IOANNES A SANTO THOMA, in Iam, quaest. 14, dis. XVI, art. 2, n. 19, 20, 28, 33. GONNET, *Clypeus thomisticus,* dis. II, art. 3, § 1. SALMANTICENSES, *De Deo Uno,* tr. IV, dis. II, dub. II, n. 21 y 34. CONTENSON, *De Deo,* lib. I, dis. II, cap. II, spec. II, admite que no hay distinción virtual entre la inteligencia y la intelección divina, pero cree, contra muchos tomistas, que se debe admitir entre la intelección divina y la esencia divina conocida. BILLUART, De Deo, dis. II, art. 1, § IV, obj. 3ª, resume la doctrina más común de los tomistas cuando dice: "Obiectum in omni intellectione petit uniri intellectui, et quo perfectior est intellectio eo perfectior est unio, unde intellectio divina ratione suae infinitatis et summae actualitatis, in tantum devenit gradum perfectionis eminentiae et simplicitatis ut identificetur cum suo obiecto, *sine virtuali distinctione fundata in re.* Ita expresse S. Doctor, Ia, quaest. 14, art. 2, ubi dicit quod «cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint *omnibus modis idem*», ergo nec virtualiter distincta."

"Así vemos, dice S. Tomás, que en Dios la inteligencia cognoscente, la esencia divina inmediatamente conocida y la intelección son absolutamente una misma y sola cosa. Por consiguiente, cuando se dice que Dios *tiene conocimiento* no por ello se pone la multiplicidad en su ser, no se destruye su suprema simplicidad" [6].

En esto se ve la infinita distancia que separa el conocimiento que Dios tiene de sí mismo y el que nosotros tenemos de nuestro propio yo. En Dios y para su inteligencia no hay nada obscuro ni misterioso. Nosotros somos un misterio para nosotros mismos a causa de los mil movimientos más o menos conscientes que influyen sobre nuestros juicios y nuestras voliciones, a causa de las gracias ofrecidas y quizás muchas veces rechazadas. Ni siquiera las almas más límpidas se conocen plenamente. "...ni aun a mí mismo me juzgo. Cierto que de nada me arguye la conciencia, mas no por eso me creo justificado; quien me juzga es el Señor." (I Cor., IV, 4.)

El Señor se conoce plenamente a sí mismo en cuanto es cognoscible. Y no sólo agota por su conocimiento comprensivo la profundidad infinita de la verdad que es Él mismo, sino que su pensamiento luminoso penetra de tal modo su ser, que se identifica con él sin ninguna distinción. Dios es un puro fulgor intelectual eternamente subsistente. Luz espiritual increada en la cima de todas las cosas. Junto a ella el sol no es más que una sombra, una mancha obscura. "Est enim haec speciosior sole, et super omnem dispositionem stellarum, luci comparata invenitur purior. Illi enim succedit nox, sapientiam autem non vincit malitia... Candor est lucis aeternae." (Sapientia, VII, 26, 30.)

La esencia divina en cuanto contiene en su eminencia explícitamente todos los atributos y las relaciones trinitarias: tal es el objeto formal y primero del conocimiento divino [7].

---

[6] "Et sic patet, ex omnibus praemissis, quod in Deo intellectus intelligens et id quod intelligitur, et species intelligibilis, et ipsum intelligere, sunt omnino unum et idem. Unde patet quod, per hoc quod Deus dicitur intelligens, nulla multiplicitas ponitur in eius substantia." Ia, quaest. 14, art. 4.

[7] BILLUART, *De Deo,* dis. V, art. 2, § II, concilia acertadamente las opiniones en apariencia opuestas de ciertos tomistas. Sería un error sostener con Durand que el objeto formal del conocimiento divino es el ser en general analógicamente común a lo creado y lo increado. Rosmini admitió una doctrina muy semejante. Cf. Denzinger, ns. 1897, 1904, 1905. Dios no puede conocer nada antes de conocerse a sí mismo, porque nada es anterior ni superior a Él.

El ser en general no es más universal que el ser increado según una universalidad real de contingencia o de causalidad, sino según una universalidad lógica, completamente relativa a nuestra manera imperfecta de conocer.

Desde estas alturas del ser divino, este conocimiento se extiende a todos los posibles y a todo lo que existe. Ése es su objeto secundario.

En relación a este objeto secundario, la ciencia divina se divide en ciencia de simple inteligencia y ciencia de visión [8].

El conocimiento divino de los posibles se llama *ciencia de simple inteligencia,* porque no supone ningún acto de voluntad, ni la existencia de su objeto. Dios ve la infinita multitud de los posibles en su esencia, como otros tantos modos según los cuales es analógicamente imitable. Así el artista que ha concebido un ideal se representa los diversos modos posibles según los cuales lo podrá exteriorizar.

El conocimiento divino de lo que es, fué o será, se llama *ciencia de visión,* porque recae, como la visión, sobre un objeto no sólo posible, sino realmente existente. Esta ciencia de visión se subdivide según que apruebe el bien o desapruebe el mal que se limita a permitir.

Estas divisiones del todo relativas a los objetos del saber divino y a nuestro modo imperfecto de conocer, en nada se oponen a la unidad de este saber, que por un *mismo acto único,* absolutamente simple, comprende tanto la esencia divina, como todo lo posible y todo lo creado [9].

Dios ve los posibles en sí mismo, y en tanto que la esencia divina es diversamente imitable hasta lo infinito. Negarle a Dios este conocimiento, sería negarle la comprensión de lo que existe y de lo que puede hacer. Esta visión también sería imperfecta e indigna de Él, si solamente fuese general, confusa o progresiva. Pero se extiende de golpe y simultáneamente, sin ningún razonamiento, a todos los detalles de las cosas individuales posibles, porque estos mismos detalles son también una participación alejada de las perfecciones divinas, y están virtualmente contenidas en la omnipotencia, que los puede producir. Dios tampoco conocería de una manera comprensiva la naturaleza del ser, si no conociera todos sus modos posibles, hasta los individuales. (Ia, quaest. 14, arts. 3, 5, 6, 7.)

Pero si Dios conoce todos los posibles en Sí mismo, *¿dónde y cómo* conoce lo que ha sido, lo que es y lo que será?

Dios no conoce el ser en general de una manera abstracta como nosotros. Lo conoce concretamente, en cuanto está en Él primeramente y en las criaturas por participación.

[8] Ia, quaest. 14, arts. 2 y 9. *De Veritate,* quaest. 3, art. 3 ad 8um. *C. Gentes,* lib. I, cap. LX y LXIX.

[9] JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 14, dis. XVI, art. 2, n. 41.

S. Tomás responde a esta pregunta (Ia, quaest. 14, art. 8), demostrando que la *ciencia de Dios,* en vez de estar, como la nuestra, determinada y mensurada por las cosas, es la *causa de estas cosas.* Es evidente que Dios no puede instruirse, como nosotros, por los hechos que nosotros estamos obligados a esperar y comprobar. La inteligencia divina no puede recibir ninguna enseñanza de las cosas, sino por el contrario, por su conocimiento creador les da a las cosas su existencia. No es que Dios conozca las cosas porque existen o existirán, sino que porque las conoce y quiere que existan, existen y existirán. Análoga a la ciencia práctica del artista que hace una obra de arte, la ciencia divina es la causa de las cosas, en tanto que se le suma la voluntad divina. "Scientia Dei est causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam." Esta unión de la ciencia y la voluntad divina constituye el *decreto divino* [10].

Por lo tanto, también en Sí mismo conoce Dios todas las cosas que han existido, existen y existirán. Tanto a ellas, como a todas sus particularidades, las ve con la mayor precisión, pero sobre todo las ve y sólo puede verlas desde *lo alto,* en su luz completamente divina, en su causa eminente. Las conoce en su aurora, lo que es incomparablemente más perfecto que conocerlas inmediatamente en sí mismas, en su obscura luz creada. S. Agustín dice admirablemente en la *Ciudad de Dios* (lib. XI, cap. VII): "La ciencia de las criaturas comparada con la ciencia del Criador es algo así como un anochecer... El conocimiento de las criaturas *en sí mismo* es, por decirlo así, descolorido; las cosas creadas, conocidas *en Dios* como en el arte de donde emanan, son incomparablemente más luminosas." [11] S. Agustín se complace en llamar a este conocimiento divino el conocimiento del amanecer, y al nuestro le llama el del anochecer. Dice que en los ángeles hay los dos, pero en Dios sólo el más perfecto, porque el otro más obscuro sería en Él una imperfección, es de orden inferior a la contemplación divina [12].

Dionisio, en los *Nombres Divinos* (cap. VII) dice lo mismo:

---

[10] Este punto es de suma importancia para determinar el sentido exacto del artículo 13 de la misma cuestión, que tratará de la presciencia de los futuros contingentes.

[11] "Scientia creaturae in comparatione scientiae creatoris quodammodo vesperascit... Cognitio quippe creaturae in se ipsa decoloratior est ut ita dicam, quam cum in Dei Sapientia cognoscitur, velut in arte qua facta est."

[12] También S. AGUSTÍN, lib. 83 *Quaestionum,* quaest. 46, post. med., dice: "Neque quidquam Deus extra seipsum intuetur." A nuestro parecer, se ha de interpretar del mismo modo el pasaje de Aristóteles, *Met.,* lib. XII, cap. IX, que muchos historiadores interpretan equivocadamente en el sentido de que Dios, según Aristóteles, ignoraría el mundo; véase el comentario de S. Tomás, *Met.,* lib. XII, lec. 11.

"Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum causae continentiam scit omnia." S. Tomás los sigue para el conocimiento de los ángeles [13] y para el de Dios: "Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non *in ipsis, sed in seipso*, in quantum essentia sua continent similitudinem aliorum ab ipso." (Ia, quaest. 14, art. 5) [14]. El Doctor Angélico añade [15]: "Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae sacrae auctoritas, nam, in *Psalm.* CI, 20, de Deo dicitur: "Prospexit de excelso sancto suo", quasi de seipso excelso alia videns."

Muchos teólogos como Vázquez, Suárez y muchos molinistas, se separan de esta profunda enseñanza de S. Tomás [16]. Vázquez cree que es mucho más perfecto para Dios conocer las cosas inmediatamente en sí mismas. Es el error opuesto al de Malebranche, que nos atribuía en este mundo la visión de todas las cosas en Dios. Suárez y muchos molinistas, para salvaguardar su teoría especial de la presciencia de los futuros libres, sostienen que Dios conoce las cosas creadas de dos modos, o bien en sí mismo como en su causa, o bien inmediatamente en sí mismas. Los tomistas sostienen unánimemente que para Dios sería una imperfección conocer las cosas creadas sin que fuera en sí mismo; se seguiría de ahí que su inteligencia estaría inmediatamente especificada por un objeto creado, y que habría en ella una semejanza finita de las cosas finitas, semejanza que debería venir de las cosas creadas, como la que determina nuestra inteligencia (Ia, quaest. 14, art. 5 ad 3um). La inteligencia infinita *dependería* de lo finito.

En realidad Dios ve las cosas de este mundo, no en su pálida luz creada, sino en su luz brillante. Por el contrario, nosotros sólo vemos las cosas espirituales desde abajo por su reflejo en las materiales; las cosas divinas sólo nos son conocidas en el espejo de las creadas: es la visión del obscurecer, como dice S. Agustín.

Dios en su eterno día se ve a Sí mismo; en su purísima esencia ve desde arriba todas las criaturas posibles; en su acción creadora

[13] Ia, quaest. 58, arts. 6 y 7; y *De Veritate,* quaest. 8, art. 16.

[14] *De Veritate*, quaest. 2, art. 3, ad 6um et 9um.

[15] *C. Gentes*, lib. I, cap. XLIX.

[16] Ver los WIRCEBURGENSES, S. I., *De Deo*, disp. III, art. III, ns. 117-137, y SUÁREZ, *De Attributis Dei positivis*, lib. III, cap. II, n. 16, y *De Scientia Dei futurorum contingentium absolutorum*, lib. II, cap. VII, n. 15. (Citaremos estos textos después, en el *Apéndice sobre S. Tomás y el Neomolinismo*, cap. I, art. 2, al final). Estás teorías son refutadas por los tomistas en sus comentarios in Iam, quaest. 14. Cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, los SALMANTICENSES, GONET, GOTTI o BILLUART, *De Deo*, dis. V, art. 4.

conoce todas las criaturas realizadas; en su espiritualidad absoluta ve las cosas materiales. Pensemos en el artista de genio, que ha concebido una obra de arte sublime, la contempla en su pensamiento espiritual, y duda en exteriorizarla, en materializarla en el mármol o en el bronce, porque sabe que en la materia nunca su ideal será tan bello como era en su pura espiritualidad.

Como la campiña romana era más bella para los ojos de Rafael que para los nuestros, así las cosas de aquí abajo, nuestras vidas en lo que tienen de bueno, son incomparablemente más bellas en el pensamiento de Dios, bajo la luz divina, de lo que son en su estrecha realidad. No es que la mirada divina no se ocupe de detenerse en los defectos de las mismas, sino que no puede conocer estas pobres realidades finitas sino en su relación íntima y fundamental con la Causa infinita que manifiestan, con el fin supremo al que tienden. Las ve únicamente como una radiación de sus perfecciones, bajo la idea divina que las dirige.

Tal es la sabiduría divina; no puede ver ni juzgar todas las cosas sino desde arriba, en su causa suprema y en su fin último. La fortuna no la deslumbra ni el talento tampoco, lo único que para ella cuenta es la caridad, "margarita preciosa".

B. Labre, que bajo sus harapos lleva el corazón de un santo, vale infinitamente más a los ojos de Dios, de lo que vale un César o un Napoleón en todo el brillo de su gloria humana. La pasión de Jesús nos parece sombría a la luz de este mundo, ¡cuán radiante debe ser, vista desde lo alto en la luz de Dios! La sabiduría divina lo ve todo como la radiación de la gloria de *El que es.*

Si Dios todo lo conoce en Él, ¿cómo es que ve el mal que le es absolutamente ajeno, y del cual no puede ser la causa? "Dios, dice S. Tomás, conoce el mal por el bien, del cual es la privación, como se conocen las tinieblas por la luz. No conocería perfectamente el bien, si ignorara lo que lo puede corromper." ¿Cómo saber lo que es la justicia, si se ignora lo que es la injusticia? La existencia actual del pecado en tal alma, Dios la conoce en cuanto permite este defecto o caída moral al que no puede concurrir, y en cuanto concurre como causa primera al ser físico del pecado [17]. No puede

[17] Ia, quaest. 14, art. 10; quaest. 19, art. 9; quaest. 23, art. 3: "Voluntas permittendi aliquem cadere in culpam", y Ia IIae, quaest. 79, arts. 1 y 2. Véanse los comentaristas tomistas, por ejemplo BILLUART, *De Deo*, dis. VI, art. 4, obj. 3ª; dis. VIII, art. 5; *De Peccatis*, dis. V, art. 9. Véase también JUAN DE SANTO TOMÁS sobre estos mismos artículos. P. GUILLERMIN, O. P., *S. Thomas et le prédéterminisme. Revue Thomiste*, 1895, pág. 538.

apartar de él una voluntad[18]; pero no está obligado a impedir que las voluntades defectibles caigan o desfallezcan; por lo tanto, si permite este desfallecimiento o caída, no es responsable del mismo[19]. En cuanto al ser físico del pecado, Dios puede ser su causa primera, como un gran pintor, sirviéndose de un mal pincel, es causa de su movimiento, pero no de lo que hay en él de defectuoso[20].

Dios conoce, pues, el mal en la decisión por la cual lo permite condenándolo; lo ve también bajo las razones altísimas de esta permisión; lo conoce en toda su profundidad y en todo su alcance; ve sobre todo su derrota final, cómo el mal, aun el más obstinado, concurre necesariamente, por la sanción que reclama, a la manifestación de los derechos absolutos del Bien. La sabiduría divina, sin obscurecerse, conoce en la luz increada los crímenes más negros, y los penetra precisamente en virtud de esta su misma pureza; así el rayo del sol no recibe ninguna mancha de parte del agua fangosa que lo refleja.

B. *Presciencia de los futuros contingentes.* Lo que acabamos de decir de la ciencia divina de las cosas, ¿se puede aplicar también a la presciencia de los futuros contingentes, y sobre todo de los futuros libres? Es dogma definida por la Iglesia el que Dios los conozca desde toda la eternidad[21]. ¿Cómo los conoce? S. Tomás considera este problema (Ia, quaest. 14, art. 13) como un caso particular de la doctrina general determinada en el artículo 8º de la misma cuestión; la ciencia de Dios es causa de las cosas. Los molinistas intentan separar, por el contrario, el artículo 13º de S. Tomás del artículo 8º, como si el conocimiento divino de los futuros libres fuera una excepción de la ley general: "Scientia Dei causa rerum."

Veamos el contenido de este artículo 13º: S. Tomás comienza precisamente por relacionarlo con el artículo 8º: "Hemos demostrado que Dios todo lo conoce, no sólo lo que está en acto, sino también lo que está en su potencia o en la de las criaturas. Ahora

---

18 Ia IIae, quaest. 79, art. I. Deus non potest esse directe causa peccati.

19 *Ibid.* Deus non potest esse indirecte causa peccati.

20 *Ibid.* "Peccatum nominat ens, et actionem *cum quodam defectu*. Defectus autem illi est ex causa creata, scilicet libero arbitrio, in quantum deficit ab ordine primi agentis, scilicet Dei. Unde defectus iste non reducitur in Deum sicut in causam, sed in liberum arbitrium; sicut defectus claudicationis reducitur in tibiam curvam sicut in causam, non autem in virtutem motivam, a qua tamen causatur quidquid est motionis in claudicatione."

21 El Concilio Vaticano dice, recordando el texto de la epístola a los Hebreos, III, 14: "*Omnia enim nuda et aperta sunt oculis eius*, ea etiam, quae libera creaturarum actione futura sunt."

bien, los futuros contingentes existen en su potencia, luego los conoce.

"Para poner esto en evidencia se ha de advertir que lo contingente se puede considerar de dos modos. En primer lugar en sí mismo, como existiendo ya en acto; y así no se considera como futuro, sino como presente, como determinado, y por lo tanto puede ser conocido infaliblemente. En segundo lugar se puede considerar lo contingente en su causa, y en este caso se lo considera como futuro, y como todavía indeterminado, y así no puede ser conocido con certeza. Por consiguiente, el que conoce un futuro contingente únicamente en su causa sólo puede tener del mismo un conocimiento conjetural. Pero Dios conoce todos los contingentes no sólo en sus causas, sino que los conoce también en sí mismos, como realizados, como existiendo ya. Y aunque los contingentes vayan pasando al acto sucesivamente, Dios no los conoce sucesivamente a unos después de otros, como *son en su ser* (prout sunt in suo esse), y como van siendo conocidos por nosotros, sino que los conoce simultáneamente, porque su conocimiento, lo mismo que *su ser*, es mensurado por la eternidad; y como la eternidad existe toda al mismo tiempo (tota simul) comprende o abarca todo el tiempo. Así todas las cosas que en su propia realidad van apareciendo en el tiempo, están presentes para Dios desde toda la eternidad, y no sólo en el sentido de que están en Él presentes las razones de las cosas, como algunos dicen, sino porque su mirada se extiende y abarca desde la eternidad todas las cosas en su *presciencialidad* (con tanta claridad como cuando de hecho existan).

"Es, pues, manifiesto que Dios conoce infaliblemente los contingentes, porque los tiene ante su mirada presentes en su presciencialidad, aunque sean todavía futuros respecto a las causas próximas que los deben realizar."

¿Quiere decir, como pretenden los molinistas, que la ciencia divina, causa de todas las cosas, no es causa de los futuros contingentes, o por lo menos de los futuros libres condicionales, y que hay aquí una excepción de los principios que rigen el conocimiento divino en general?

En tal caso habría que admitir una excepción en el principio de causalidad, y sostener que el ser de los futuros libres condicionales no procede de Dios, ser primero. Habría que sostener, además, que la ciencia divina es *pasiva* respecto a los futuros libres condicionales, y que está determinada por ellos en lugar de determinarlos. Ahora bien, nada hay más absurdo que una pasividad en el Acto puro. Se debería admitir finalmente, tal como lo vamos

a ver después, que estos futuros libres condicionales están infaliblemente determinados por sí mismos desde siempre, lo que equivale a negar la libertad.

Además, S. Tomás enseña en muchos pasajes y de la manera más explícita, según veremos, *que Dios conoce los futuros libres en el decreto divino que se los hace presentes desde toda la eternidad* [22]. En el artículo que acabamos de citar, S. Tomás supone que el decreto divino [23] es causa de todas las cosas pasadas, presentes o futuras, pero ocupándose precisamente aquí del *conocimiento* divino de los futuros libres, insiste sobre su presencia en la eternidad, y se reserva el demostrar en la cuestión de la *voluntad* divina (Ia, quaest. 19, arts. 8 y 9; quaest. 22, art. 4), por qué el decreto de esta divina voluntad es infaliblemente eficaz sin violentar nuestro libre arbitrio [24].

En la suma *Contra Gentes* (lib. I, cap. 68), reúne estos dos aspectos de la cuestión para demostrar cómo Dios conoce los movimientos más secretos de nuestra voluntad. Responde así: "Dios los conoce en sí mismo en cuanto es principio universal de todos los seres y de todas las modalidades del ser...

"Como el ser divino es primero, y por ello causa de todo ser, así la inteligencia divina es primera y por ello causa de toda operación intelectual creada. Y así como Dios, conociendo su ser, conoce el ser de cada una de todas las cosas, así también, conociendo su inteligencia y su querer, conoce todo pensamiento y toda voluntad...

"El dominio que nuestra voluntad tiene sobre sus actos y en virtud del cual está en su potestad el querer o no querer, supone indudablemente que no está por naturaleza determinada a tal acto, y excluya la vigencia de un agente exterior, pero no excluye la influencia de una causa superior o suprema de donde proceden, también para ella, el ser y el obrar. De este modo, la causalidad

22 Sobre esta presencia de los futuros en la eternidad, cf. CAYETANO, in Iam, quaest. 14, art. 13 y JUAN DE SANTO TOMÁS, *ibidem*. El decreto divino es así el *medium* en el cual Dios conoce los futuros libres. Su presencia en la eternidad no es un *medium*, sino una *condición* de este conocimiento, para que éste sea intuitivo. Cf. S. TOMÁS, *De Veritate*, quaest. 2, art. 12, ad. 12.

23 En efecto, en la misma cuestión, artículo 8, dice, "necesse est quod *scientia Dei sit causa rerum, secundum quod habet voluntatem coniunctam;* unde scientia Dei secundum quod est causa rerum, consuevit nominari scientia approbationis." Esta unión de la ciencia práctica de Dios y de la voluntad divina constituye precisamente el *decreto divino*.

24 BILLUART, *de Deo*, dis. VI, art. 4, § 11. Expenditur mens S. Thomae, et *Revue Thomiste*, 1895, pág. 453; P. GUILLERMIN, O. P., *S. Thomas et le Prédéterminisme*.

universal de la Causa primera se extiende a nuestros actos libres, de tal modo que Dios, conociéndose a sí mismo, los conoce" [25].

Es la misma enseñanza que se encuentra en S. Tomás acerca de la voluntad divina [26], de la providencia [27], del gobierno divino [28], del conocimiento divino de los secretos de los corazones [29].

¿Cómo puede el decreto divino eterno e infaliblemente eficaz dejar subsistir la libertad? S. Agustín (*Lib. de Correptione et Gratia*, cap. XVI), explicando la frase de S. Pablo (*Phil.*, II, 13): *Deus est qui operatur in nobis velle et perficere,* dice: "Certum est nos velle cum volumus, sed ille facit ut velimus bonum... Certum est nos facere cum facimus, sed ille facit ut faciamus, praebendo vires efficacissimas voluntati... Cum dicit, faciam ut faciatis, ¿quid

25 *C. Gentes,* lib. I, cap. LXVIII. "Oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat in virtute et causa, cum ipse sit universale essendi principium; omne enim quod quocumque modo est, cognoscitur a Deo in quantum suam essentiam cognoscit, ut supra (cap. XLIX) ostensum est... Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus. *Omnia igitur Deus cognoscit,* suam essentiam cognoscendo, *ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis*...

"Sicut esse suum est primum, et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse, cognoscit esse cuiuslibet rei, ita *cognoscendo suum intelligere et velle, cognoscit omnem cogitationem et voluntatem*...

"Dominium autem quod habet voluntas supra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis; non autem excludit influentiam superioris causae a qua est ei esse et operari; et sic *remanet causalitas in prima causa, quae est Deus, respectu motuum voluntatis, ut sic Deus seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit." Item, C. Gentes,* lib. III, cap. LXXXIX, XC, XCI, XCIV, y Ia IIae, quaest. 109, art. 1.

26 Ia, quaest. 19, art. 8, "Cum voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant et, quae Deus vult fieri, sed et quod *eo modo* fiant, *quo Deus ea fieri vult*... Ex hoc ipso, quod nihil voluntati divinae resistit, sequitur quod non solum fiant ea quae Deus vult fieri, sed quod fiant *contingenter* vel *necessario,* quae sic fieri vult." Véase también *De Veritate,* quaest. 24, art. 14. Utrum liberum arbitrium possit aliquod bonum facere sine gratia.

27 Ia, quaest. 22, art. 2, ad 4um. *"Quia ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est, ut ea, quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur."* Item, *C. Gentes,* lib. III, cap. XC.

28 Ia, quaest. 103, arts. 5, 6, 7, 8. Ia, quaest. 105, arts. 4 y 5. "Deus movet voluntatem interius eam inclinando." Ia, quaest. 106, art. 2. "Hanc autem inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit." *De Veritate*, quaest. 22, art. 8. "Omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut inmediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui vehementius imprimit: unde *sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita et multo amplius Deus." Ibid.*, art. 9:

"Solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit transferre de uno in aliud, secundum quod vult."

29 Ia, quaest. 57, art. 4. *De Malo,* quaest. 16, art. 8.

aliud dicit, nisi Auferam a vobis cor lapideum unde non faciebatis, et dabo cor carneum unde faciatis? Et hoc quid est nisi auferam cor durum unde non faciebatis, et dabo cor obediens unde faciatis?" En el capítulo XIV de la misma obra, S. Agustín escribe también: "(Deus) intus agit, corda tenet, corda movet, eosque voluntatibus eorum quas ipse in illis operatur, trahit: si ergo cum voluerit reges in terra Deus constituere, *magis habet in potestate sua voluntates hominum quam ipsi suas,* ¿quis alius facit ut salubris sit correptio et fiat in correpti corde correctio?"

S. Tomás concilia también la infalibilidad de la presciencia divina y la libertad de nuestros actos por medio de la eficacia trascendente de la voluntad divina (Ia, quaest. 19, art. 8). La voluntad de Dios, ¿hace necesario lo que quiere? "Cuando una causa tiene toda la eficacia de la acción, le da a su efecto no sólo la existencia, sino también el modo de existencia o ser que le conviene. Por causa de la debilidad en la virtud activa del germen encargado de la reproducción puede suceder que un hijo no se asemeje a su padre en los accidentes que pertenecen al modo de ser. Por consiguiente, como la *voluntad divina es soberanamente eficaz, no sólo hace todo lo que Dios quiere que exista, sino que hace también que exista del modo que Dios quiere.* Ahora bien, Dios quiere, para mayor orden y perfección del universo, que unas cosas se realicen necesariamente, y otras de modo contingente. En consecuencia, dispuso, para algunos efectos, causas necesarias e indefectibles, de las cuales se han de seguir necesariamente los efectos; para otros dispuso causas contingentes y defectibles, de las cuales se hubieren de seguir los efectos de modo contingente."

Bajo la conducción de un gran general, los soldados no sólo hacen *lo que deben hacer,* sino también *cómo* deben hacerlo: *"Existe el modo".* Y el del gran general pasa a sus soldados. Con mayor razón sucede lo mismo en Dios respecto a sus criaturas.

Hay aquí indudablemente un *misterio,* el misterio de la acción divina, que sólo tiene una semejanza analógica con la nuestra, y cuyo modo divino no es para nosotros positivamente cognoscible. Pero ¿quién podría demostrar que hay *contradicción* en sostener que el *Creador de la libertad, más íntimo en ella que ella misma, la puede mover de modo infalible a determinarse libremente?* Infalibilidad no es necesidad [30].

[30] Por ello en un silogismo regular, cuya mayor es necesaria y la menor contingente, la conclusión se sigue *infaliblemente* aun siendo en sí misma *contingente.* En otros términos, hay *necesidad de consecuencia* y no *necesidad de consecuente.* Por ejemplo, el virtuoso es digno de fe; ahora bien, los apóstoles han sido modelos de virtud, luego eran dignos de fe. Cf. Ia, quaest, 14, art. 13 ad 1um, 2um, 3um.

Corrientemente decimos: mañana iré infaliblemente a verte. Y sin faltar a ello cumplimos libremente lo que habíamos decidido de antemano. ¿Por qué no podría Dios hacernos cumplir libremente lo que Él tenía decidido desde toda la eternidad? ¿Por qué bajo la moción divina nuestra voluntad, cuya amplitud ilimitada está especificada por el bien universal, no habría de conservar una indiferencia activa dominante respecto del bien particular, que es considerado incapaz de atraerla invenciblemente? La relación de nuestra voluntad a este bien finito permanece siempre contingente. Queriéndolo, *puede* no quererlo, lo excede o rebasa por su amplitud [31]. En esto consiste el *modo libre* del acto que determina nuestra deliberación. "Sería absurdo decir, hace notar Bossuet, que nuestra propia determinación nos priva de la libertad. Y no lo sería menos decir que Dios nos priva de ella por su decreto. Y como nuestra voluntad al determinarse ella misma a elegir una cosa más bien que otra no se priva del poder de elegir entre las dos, hay que concluir que el decreto de Dios tampoco nos priva de la libertad." [32]

¿Cómo podría la moción divina destruir la contingencia de la relación que existe, bajo la indiferencia del juicio, entre nuestra voluntad y un bien finito? Dios no solamente salvaguarda el modo libre de nuestro acto, sino que lo produce con nosotros al término de la deliberación. La *moción divina no puede violentar nuestra libertad, porque se ejerce conforme a su inclinación natural; en primer lugar inclina la voluntad hacia su objeto adecuado, el bien universal, y después solamente hacia un bien inadecuado, tal bien particular.* Bajo el primer aspecto, la moción divina constituye el *modo libre del acto,* se ejerce interiormente sobre el fondo mismo de la voluntad, tomada en toda su amplitud, y la inclina confusamente hacia todo el bien jerarquizado, antes de inclinarla a recaer sobre tal bien particular [33].

[31] *Remanet potentia ad oppositum.* S. TOMÁS dice en la Ia IIae, quaest. 10, art. 4 ad Ium: "Voluntas divina non solum se extendit ad hoc ut aliquid fiat per rem quam movet, sed ut etiam eo modo fiat quod congruit naturae ipsius. Et ideo magis *repugnaret* divinae motioni, *si voluntas ex necessitate moveretur* (id est *absque potentia ad oppositum*), quod suae naturae non competit, quam si moveretur libere prout competit suae naturae." Véanse sobre esta cuestión los demás textos de S. Tomás y su explicación en BILLUART, *De Deo,* dis. VIII, art. 4, § II. Solvuntur obiectiones ex laesione libertatis. Cf. también JUAN DE SANTO TOMÁS en el mismo pasaje de su *De Deo.*

[32] *Traité du Libre arbitre,* cap. VIII.

[33] JUAN DE SANTO TOMÁS in Iam, quaest. 19, disp. V, art. 6. Volveremos a insistir sobre este punto en el capítulo IV, al examinar las antinomias relativas a la libertad. Véase también el apéndice: *S. Tomás y el Neomolinismo.*

Si hubiera contradicción en sostener que Dios nos puede mover infalible y libremente, sería la aplicación necesaria del principio de causalidad la que nos conduciría al absurdo. No olvidemos que nuestra libertad no es la libertad primera. La noción de libertad no se aplica más que *analógicamente* a Dios y a nosotros. La libertad creada sólo tiene una semejanza de proporcionalidad con la absoluta libertad de Dios. Es éste un caso particular del misterio de la coexistencia de lo finito y de lo infinito. ¿Cómo puede el ser finito existir fuera de lo Infinito? A condición de ser causado por él y de permanecer bajo su absoluta dependencia. ¿Cómo una libertad segunda puede existir fuera de la libertad primera? A condición de ser causada por ella, movida por ella, para pasar de la *indiferencia pasiva* (de la facultad) a la *indiferencia activa* contenida en la elección en sí. De este modo todas las perfecciones de esta libertad segunda preexisten eminentemente desde toda la eternidad en la libertad primera.

¿Por qué habría Dios de carecer del poder necesario para producir infaliblemente en nosotros y con nosotros el modo libre de nuestros actos? Es cierto que Dios no puede producir en una piedra un acto vital, puesto que este último debe proceder de una potencia vital; pero puede hacerlo nacer en un viviente. Es cierto que Dios no puede producir en nosotros un acto libre sin que nuestra libertad se determine. Pero ¿por qué no podría moverla *fortiter et suaviter* a determinarse? "Si voluntas ita moveretur *ab alio*, quod *ex se* nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum; sed quia per hoc, quod moveretur *ab alio*, non excluditur, quin moveatur *ex se*, ut dictum est, ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti." (S. Tomás, Ia, quaest. 105, art. 4, ad 3um et ad 2um).

Sostener que Dios, como causa primera, no puede producir con nosotros y en nosotros el *modo libre* de nuestros actos, es sostener que una *modalidad del ser* no puede ser producida por el Ser primero, creador de todo lo que hay de ser fuera de Él. Por el contrario, hay que decir con S. Tomás (Ia, quaest. 22, art. 4 ad 3um): "La necesidad y la contingencia son modalidades del ser; caen, pues, bajo la disposición o providencia soberana de Dios, que es el ordenador de todo el ser de las cosas." S. Tomás se explica más en su comentario sobre la *Perihermeneias* de Aristóteles (lib. I, lec. 14): "La voluntad divina debe ser concebida como existente fuera del orden de los seres creados, como una causa que produce todo el ser y todas las diferencias o modalidades del ser. Ahora bien, la necesidad y la contingencia son precisamente las primeras

modalidades del ser" [34]. Las mismas fórmulas se encuentran en el comentario sobre la *Metaphysica* (lib. VI, lec. 3).

Toda esta doctrina se resume en el célebre texto de S. Tomás (Ia, quaest. 83, art. 1, ad 3um): "Nuestro libre arbitrio es *causa* de su acto, pero no es necesario que sea la *causa primera*. Dios es la causa primera que mueve las causas naturales y las causas voluntarias. Moviendo las causas naturales no destruye la espontaneidad o lo natural de sus actos. Del mismo modo, moviendo las causas voluntarias *no destruye la libertad de su acción, sino que más bien la realiza en ellas*. En cada criatura opera según le conviene a la naturaleza que le ha dado" [35]. Según S. Tomás, la gracia intrínsecamente eficaz, en vez de destruir la libertad de nuestros actos, la produce.

Al hablar después (n. 52, c.) de la Omnipotencia, procuraremos precisar lo que es la moción divina; y expondremos la solución de las objeciones hechas al tomismo sobre este punto, tratando de las antinomias relativas a la libertad (n. 64-65).

Esta profunda doctrina de S. Tomás se confirma por la contradicción inevitable en que va a caer, según los tomistas, cualquier otra explicación de la presciencia de los futuros. Hablamos aquí de contradicción y no de misterio, porque estas teorías, en lugar de descender desde los principios universales y necesarios a la explicación de un caso particular y obscuro, proponen de golpe una

---

34 "*Voluntas divina* est intelligenda ut extra ordinem entium existens, *velút causa quaedam profundens totum ens ad omnes eius differentias;* sunt autem differentiae entis, possibile et necessarium, et ideo ex ipsa voluntate divina originantur necessitas et contingentia in rebus."

S. TOMÁS dice también en el tratado *De Malo*, quaest. 6, art. 1, ad 3um: "*Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis*, quae deficere non potest; *sed* propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas*, sed manet libertas. Sicut etiam in omnibus providentia divina infallibiliter operatur, et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus contingenter, in quantum *Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum*."

35 Ia, quaest. 83, art. 1 ad 3um. "Movendo causas voluntarias, non aufert, quin actiones earum sint voluntariae, sed *potius hoc in eis facit*; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem."

Se objeta a veces que S. Tomás escribió en la Ia IIae, quaest. 9, art. 6 ad 3um: "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale obiectum voluntatis quod est bonum; et sine hac *universali motione* homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum, sicut in his, quos movet per gratiam, ut infra dicetur" (Quaest. 109 y 112). *Interdum* significa que la voluntad a veces es movida al bien particular, sin que ella se mueva. (Ia, quaest. 63, art. 5).

Inútilmente se pretendería concluir de este texto que la moción divina,

solución gratuita de este caso, y las ventajas de tal solución deben comprarse al precio de la negación de la absoluta universalidad y necesidad de los principios.

Para explicar la presciencia de los futuros libres, Molina propone una teoría que, a su modo de ver, nadie antes que él había enseñado [36], y que efectivamente se buscaría en vano en los Padres de la Iglesia o en los teólogos anteriores a él. "Dios, dice, tiene una comprensión muy profunda e insondable de cada libre arbitrio: ve claramente lo que cada causa libre haría completamente de su grado en tales o cuales circunstancias, y hasta en la infinidad de circunstancias posibles. Esta visión de Dios es la que llamamos *ciencia media*" [37].

Tal ciencia se llama media por causa de su objeto propio: lo futuro condicional o futurible, que es intermedio entre lo posible puro (objeto de la ciencia de simple inteligencia) y lo futuro contingente (objeto de la ciencia de visión). Por esta ciencia media, según Molina, Dios conoce con anterioridad a todo decreto predeterminante cómo obraría una libertad al ser colocada en tales circunstancias, y cómo en otras circunstancias se determinaría de modo diferente. Dios decide después a su gusto colocar efectiva-

---

según S. Tomás, no mueve a nuestra voluntad a determinarse a la elección, y que sólo la lleva a querer el bien universal.

A esta interpretación se oponen: 1º el artículo 4 de la cuestión siguiente, que tiene por objeto precisar el modo según el cual Dios mueve la libertad: 2º los principios y los numerosos pasajes de S. Tomás que ya hemos citado y que contienen la misma doctrina que el artículo 4 de la cuestión 10 de la Ia IIae. Finalmente la interpretación auténtica de este texto nos la suministra el mismo S. Tomás en la Ia IIae, quaest. 111, art. 2: "Utrum gratia convenienter dividatur per *operantem* et *cooperantem*: Operatio enim alicuius effectus non attribuitur movili, sed moventi. *In illo ergo effectu, in quo mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens, operatio Deo attribuitur*: et secundum hoc dicitur *gratias operans. In illo autem effectu, in quo mens nostra et movet et movetur, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae*, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans.*"

El Concilio de Orange en el año 529 decía en el canon 20: "Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo (es la gracia operante). Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo (es la gracia cooperante)." Y en el canon 22: "Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum." Denzinger, ns. 193 y 195. Se requiere el concurso natural de Dios para los actos que tienen una bondad natural.

[36] "Haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione, a nemine quem viderim hucusque tradita." *Concordia liberi arbitrii cum divina praescientia*, quaest. 23, art. 5, edic. Lethielleux, 1876, pág. 550. Los jesuitas Vázquez y Fonseca reconocen también que no se encuentra esta teoría entre los Santos Padres ni entre los escolásticos anteriores. Cf. DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, 1886, pág. 760.

[37] *Concordia*, quaest. 14, art. 13, disp. 52, pág. 317 y sig.

mente esta libertad en el orden de las circunstancias más o menos favorables o desfavorables.

Así pues, según Molina, Dios por su "supercomprensión de las causas segundas", *ve en la misma causa libre* que en tales circunstancias esta causa obraría así, que se determinaría a este acto. Esta visión de Dios no es una conjetura más o menos probable, sino un conocimiento *infalible* de lo futuro condicional.

A esto han respondido siempre los tomistas [38] diciendo que la ciencia media imaginada para salvaguardar la libertad humana, contiene virtualmente la negación de la misma. ¿Cómo Dios puede ver, en un causa por naturaleza indeterminada entre el acto y el no acto, que ésta obrará efectivamente? La supercomprensión de una causa no puede permitir ver en ella una determinación que no existe. Y si se responde que esta determinación es conocida por las circunstancias en las que sería colocada la libertad, se va a parar fatalmente al determinismo, que es la negación del libre arbitrio. La previsión de las circunstancias puede permitir conjeturas, pero no un conocimiento infalible de lo futuro libre condicional, como lo reconoce con los tomistas el cardenal Mazella, S. I. [39].

Siguiendo a Suárez y a muchos molinistas, el cardenal Mazella procura sostener la ciencia media diciendo que Dios ve los futuros condicionales no en su voluntad, ni en la nuestra, ni en la influencia de los motivos o circunstancias, sino en su *verdad objetiva o formal*.

Pero, responden los tomistas, ¿cómo antes de todo decreto de Dios un futuro libre condicional es objetivamente verdadero más bien que falso?

Suárez y Mazella [40] lo demuestran del modo siguiente. De dos proposiciones condicionales contradictorias tales como éstas: si Pedro se viera en determinadas circunstancias, pecaría, no pecaría, una es indudablemente verdadera y la otra indudablemente falsa. Es efectivamente imposible que ambas sean verdaderas o que ambas sean falsas. Por consiguiente, la inteligencia infinita, que penetra toda verdad, ve con certeza cuál de las dos es verdadera y cuál es falsa."

Siempre la negación de la libertad, responden los tomistas. Nos veríamos llevados a decir que con anterioridad a todo decreto divino, Dios puede ver cuál de estas dos proposiciones contradictorias

---

[38] JUAN DE SANTO TOMÁS, SALMANTICENSES, GONET, GOTTI, BILLUART (*de Deo*, dis. VI, art. 4, § 1), y H. GAYRAUD, *Thomisme et Molinisme*, 1889, pág. 119.

[39] *De Gratia*, disp. III, art. 7.

[40] *Loc. cit.*

es verdadera: el mundo existirá, el mundo no existirá; y de ahí se seguiría que la creación ya no es libre, pues la voluntad divina estaría sometida al fatum lógico de los estoicos. Éstos, como refiere Cicerón (*De Divin.*, I, LV), creían en efecto probar el determinismo precisamente por este argumento: de dos proposiciones contradictorias una es necesariamente verdadera. Por consiguiente, entre estas dos proposiciones: *a* será, *a* no será, la necesidad de una, en el momento preciso en que hablo, excluye la posibilidad de la otra: "ex omni aeternitate fluens veritas sempiterna".

Suárez olvida que Aristóteles, en su *Perihermeneias* (lib. I, cap. IX; lec. XIII de S. Tomás), demostró que de dos proposiciones contradictorias, singulares, relativas a un futuro contingente, ninguna es *clara* y precisamente verdadera o falsa. Pues, si sucediera de otro modo, dice Aristóteles, el determinismo sería la verdad, y nuestra elección no sería libre[41].

Algunos molinistas tratan en vano de escapar de esta dificultad, diciendo que Dios conoce la verdad de los futuribles no en ellos mismos, sino en su propia esencia, que contiene eminentemente toda verdad.

Es claro que una verdad contingente no puede ser determinada en la esencia divina con anterioridad a todo decreto divino; estaría allí *con el mismo derecho y razón* que las verdades absolutamente necesarias, y sería en consecuencia necesaria.

S. Tomás escribió a propósito de la profecía que "los futuros libres contingentes no son cognoscibles en sí mismos, porque su verdad no está determinada, "contingentia futura quorum veritas

41 He aquí cómo expone S. Tomás el pensamiento de Aristóteles. Se trata de responder a la siguiente pregunta: "Utrum in enuntiationibus *singularibus de futuro in materia contingenti* necesse sit quod *determinate* una oppositarum sit vera et altera falsa."

La respuesta es categórica: "In singularibus quae sunt de futuro hoc non est necesse, quod una *determinate* sit vera et altera falsa. Et hoc quidem dicitur quantum ad materiam contingentem." La razón de esto es: "Eius quod est ad utrumlibet proprium est quod, quia non determinatur magis ad unum quam ad alterum, non possit de eo determinate dici neque quod erit, neque quod non erit... Si necesse est quod omnis affirmatio vel negatio in singularibus et futuris sit vera vel falsa, necesse est quod omnis affirmans vel negans determinate dicat verum vel falsum; ex hoc autem *sequitur quod omne necesse sit esse vel non esse*... E hoc concludit ulterius quod omnis sint ex necessitate. Per quod triplex genus contingentium excluditur. Quaedam enim contingunt ut in paucioribus... Quaedam vero se habent ad utrumlibet, quia scilicet non magis se habent ad unam partem quam ad aliam, et *ista procedunt ex electione*. Quaedam vero eveniunt ut in pluribus... Si autem omnia ex necessitate evenirent, nihil horum contingentium esset."

non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia" (Ia IIae, quaest. 171, art. 3).

Leibnitz advierte acerca de los molinistas y en general acerca de los partidarios de la ciencia media: "Es una diversión ver cómo se atormentan por salir de un laberinto, donde no hay absolutamente ninguna salida... Por lo tanto, jamás saldrán de apuros, sin confesar que hay una predeterminación en el estado precedente de la criatura libre que la inclina a determinarse." (*Teodicea*, Iª part., § 48).

Por medio de estas últimas palabras nos da Leibnitz su propia solución: el determinismo psicológico, que de la libertad no conserva más que el nombre. "Basta, dice, que la criatura sea determinada por su estado precedente, que la inclina a una resolución más bien que a otra; y todas estas conexiones de las acciones de la criatura y de todas las criaturas estarían representadas en el entendimiento divino y serían conocidas de Dios por la ciencia de simple inteligencia, antes de que hubiese decretado darles la existencia. Lo que hace ver que para dar razón de la presciencia de Dios, se puede prescindir tanto de la ciencia media de los molinistas, como de la predeterminación, tal como un Báñez o un Álvarez (autores por otra parte muy profundos) la han enseñado." (*Teodicea*, I, § 47).

Leibnitz es consecuente consigo mismo, pero va a parar al determinismo, ¿y no es ésta, acaso, la conclusión inevitable a la que conduce también la teoría de la ciencia media?

No es éste el único inconveniente de esta teoría. Encierra un atentado contra la causalidad universal y el soberano dominio de Dios[42], y en consecuencia, hace su ciencia *pasiva* respecto de nuestras libres determinaciones, de las cuales sólo nosotros somos la causa. Dios deja de ser causa universal del ser, puesto que nuestra libre determinación, que es del ser, ya no es producida por Él en nosotros y con nosotros. Ya no es el dueño y señor de las voluntades, su gracia queda impotente, *pierde en su suavidad por-*

42 BILLUART, *De Deo*, diss. VI, art. 6, § VI, y DEL PRADO, O. P., *De Gratia et libero arbitrio* (1907, Friburgo, Suiza). Parte tercera, cap. V, págs. 117-174. Esta notable obra del P. del Prado es el mejor tratado tomista de la Gracia, aparecido después de los grandes comentarios del siglo XVI y XVII, comparable con los trabajos de Báñez, de Álvarez, de Juan de Santo Tomás, Massoulié y Goudin. El primer volumen contiene un comentario del tratado de la Gracia de S. Tomás, el segundo expone el acuerdo del libre arbitrio y de la gracia según S. Tomás y S. Agustín, el tercero examina este acuerdo tal como es concebido por Molina, Suárez, y Belarmino o por los teólogos que han buscado un camino intermedio entre el tomismo y el molinismo, como el cardenal Satolli y Pecci y Mons. Paquet.

que ha perdido en su fuerza. Tampoco es ya necesario dirigir plegarias al Salvador, poner en Él, y no en nosotros, toda nuestra esperanza y confianza. ¿Cómo podría el alma, ante los embates de la tentación, decirle todavía: "Converte me et convertar, quia tu Dominus Deus meus?" (*Jerem.*, XXXI, 18). Dios ya no es causa de nuestros actos buenos como no lo es de nuestros actos malos, puesto que depende únicamente de nuestra libertad el que la gracia divina llegue a ser eficaz o estéril. El hombre es la sola causa de su libre determinación y del buen uso que hace de la gracia. Es él quien se discierne, contra la frase de S. Pablo: *Quis enim te discernit? Quid habes quod non accepisti?*

En vez de ver en nuestra voluntad y en la moción divina *dos causas totales,* de las cuales una está subordinada a la otra, de tal suerte que *nuestro acto,* en lo que tiene de bueno, sea *enteramente todo de Dios como causa primera, y enteramente todo del hombre como causa segunda,* los molinistas no ven en él más que *dos causas parciales,* tal como serían dos hombres que llevan a tracción un navío [43]. En este caso ya Dios no tiene sobre nosotros más que una causalidad externa bastante mezquina, semejante a la causalidad creada; nuestra libertad *comparte* con Él la obra de la salvación, y reivindica en ella la mejor parte. La ciencia divina, no siendo ya causa de nuestros actos libres, ¿debe ser finalmente pasiva respecto a ellos; ¿en vez de determinarlos, es determinada por ellos?; y ¿qué hay más inadmisible que una pasividad en el Acto puro?

---

[43] S. TOMÁS a propósito de la predestinación (Ia, quaest. 23, art. 5, Utrum Praescientia meritorum sit causa praedestinationis), después de haber mostrado los errores de Orígenes, de los pelagianos y semipelagianos, rechaza precisamente la doctrina de aquellos que no verían en la moción divina y en la libertad humana más que dos causas *parciales* semejantes a dos hombres que empujan un navío: "Unde fuerunt alii qui dixerunt, quod merita sequentia praedestinationis effectum sunt ratio praedestinationis, ut intelligatur, quod ideo Deus dat gratiam alicui et praeordinavit se ei daturum, quia praescivit eum bene usurum gratia; sicut si rex det alicui militi equum, quem scit eo bene usurum. *Sed isti videntur distinxisse inter id quod est ex gratia, et id quod est ex libero arbitrio, quasi non possit esse idem ex utroque... Non est autem distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum, quod est ex causa secunda et causa prima.* Divina enim providentia producit effectus per operationes causarum secundarum ut supra dictum est (quaest. 19, art. 5), unde et id quod est per liberum arbitrium est ex praedestinatione...

"Quidquid est in homine ordinans ipsum in salutem, comprehenditur totum sub effectu praedestinationis, etiam ipsa praeparatio ad gratiam. Neque enim hoc fit nisi per auxilium divinum secundum illud *Thre.* ult. v. 21. *Converte nos, Domine, ad te et convertemur.*"

Molina y Suárez se separan de S. Tomás en la doctrina general de la *subordinación de las causas.* Sólo ven *causas parciales subordinadas* en el concurso divino (simultáneo) y nuestra acción, en la gracia y el libre arbitrio, en la

El tomismo tiene indudablemente sus puntos obscuros. No alcanza a demostrar *cómo* la eficacia trascendente de la causalidad primera, en vez de lesionar nuestra libertad, produce en nosotros y con nosotros hasta el modo libre de nuestros actos, de tal modo que nuestra responsabilidad subsista. La eficacia soberana de la causa primera creadora sólo es cognoscible para nosotros analógicamente, y lo que le conviene en su ser propio permanece para nosotros necesariamente misterioso [44].

Se ha dicho con toda razón: "Mientras cada uno de los dos sistemas tomista y molinista se limite a considerar sus propios puntos fuertes y a combatir al otro en sus puntos débiles, la controversia no terminará jamás. Es necesario comparar entre sí los dos sistemas en su desarrollo y en sus conclusiones, a la luz de reglas generales evidentes, aceptadas por ambas partes. Si se quiere proceder así, no cabe duda que los dos sistemas conservarán todavía obscuridades muy profundas, que la inteligencia jamás llegará a disipar. Pero por lo menos se habrá de reconocer que la obscuridad del sistema tomista procede sólo de las flaquezas de nuestro pobre espíritu, que, aun reconociendo la existencia del acuerdo entre la causalidad divina y la causalidad humana, es impotente para reconocer en él el *cómo.* Mientras que la obscuridad en el sistema contrario resulta de verdaderas imposibilidades" [45].

La controversia entre el tomismo y el molinismo se reduce efectivamente a esto: ¿llega el tomismo a una obscuridad por la aplicación legítima y necesaria de los primeros principios más universales (principio de identidad, de causalidad, y de la causalidad

---

luz de la gloria y la inteligencia de los bienaventurados (potencia obediencial activa); del mismo modo en la inteligencia humana y la libertad humana al término de la deliberación, y también, al parecer, en la facultad de conocer y su objeto.

La tesis suarista sobre el concurso divino está por otra parte íntimamente ligada con su negación de la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas. Para S. Tomás es evidente, por el contrario, que *si la criatura no es su existencia, no es capaz de obrar por sí sola. El modo de obrar sigue al modo de ser. El que es por sí puede obrar por sí,* y como nosotros dependemos de Dios en nuestro ser, también dependemos de Él en nuestra *acción.*

[44] Véase *infra,* n. 52. Omnipotencia y moción divina; y n. 64, 65, la libertad humana y la causalidad divina; y n. 64, 65, la libertad humana y la causalidad divina universal. El mal moral y la causalidad divina.

[45] P. LEPIDI, O. P., *Opúsculos Filosóficos,* cap. I sobre la actividad voluntaria del hombre y la causalidad divina, al final. Véase también P. GARDEIL, O. P., *Le Donné révélé et la théologie,* París, 1910, 2ª parte, cap. III. Los sistemas teológicos: "Los sistemas teológicos que ponen como clave de su síntesis una moción universal, esforzándose por traducir la idea misma de Dios, ejercen un empuje reductor superior al de los sistemas que tienen por cimiento una hipótesis particular; por ejemplo, el molinismo y el tomismo".

universal del primer agente)? Difícil sería negarlo. En virtud del principio de identidad sólo Dios es su misma existencia; de ahí se sigue que sólo Él es su actividad, *operari sequitur esse, et sicut Deus solus est suum esse, ita solus est suum agere*. Ninguna criatura es su propia existencia ni, por consiguiente, su acción; recibe su existencia de Dios, y sólo puede obrar si es movida por Dios: la causa segunda no obra más que movida por la causa primera, la inteligencia creada no obra más que movida por la inteligencia primera, la libertad segunda precisamente en cuanto libertad no obra sino en cuanto es movida por la libertad primera. Todo movimiento relativo a una perfección pura *(simpliciter simplex)* participada, depende evidentemente de la perfección divina correspondiente. Es absolutamente imposible que una cosa contingente se dé sin ser causada por el Ser necesario, fuente de todo ser. Tales son los principios del tomismo, ni teme la lógica ni el misterio; es la misma lógica la que lo conduce a una obscuridad: ¿cómo la soberana eficacia de Dios creador produce en nosotros, con nosotros, *suaviter et fortiter*, el modo libre de nuestros actos? El método más riguroso de los métodos no puede conducirnos a una obscuridad que en el fondo ocultara una contradicción; ahí hay solamente un misterio, consecuencia del de la creación (coexistencia de lo finito y de lo infinito) y análogo al de la conciliación íntima de la libertad divina y de la inmutabilidad divina. Tenemos los dos extremos de la cadena. Sólo puede haber aquí contradicción si la realidad en su fondo fuera, como pretende Hegel, una contradicción realizada.

El molinismo tiene también una obscuridad: la ciencia media. Pero ¿cómo llega a ella? ¿Es acaso por la aplicación necesaria de los primeros principios más universales que dominan toda la ciencia teológica hasta en sus mínimos detalles? ¿No es más bien por resolver una dificultad especial relativa a la libertad humana? Tal procedimiento puede ser el de la polémica, pero no es el de la ciencia. La síntesis tomista ha hecho sus pruebas sobre todos los puntos del saber teológico, el molinismo no es más que una opinión en una controversia particular. Se debe ir desde los principios evidentes y universales a la solución de los casos particulares y obscuros; no se puede, sin tener en consideración los primeros principios, proponer de este caso una solución en apariencia cómoda, cuyas precarias ventajas se conseguirían precisamente por la negación de esos principios. Se dirá de nosotros que tememos la lógica y el misterio. La obscuridad a que nos conduciría este método encubriría de hecho no ya un misterio, sino una verdadera con-

tradicción o antinomia. Por este defecto de método el molinismo se vería conducido: 1º, a admitir una excepción en el principio de causalidad: el ser de los futuros libres no viene de Dios, primer Ser [46]; 2º, a sostener que la ciencia divina es *pasiva* respecto de los futuros libres condicionales que la determinan en vez de ser determinados por ella. La ciencia media, poniendo así una pasividad en el Acto puro, no podría ser una perfección pura *(simpliciter simplex)*, es una noción antropomórfica que atribuye a Dios la imperfección del hombre; 3º, finalmente esta teoría imaginada para salvaguardar la libertad humana debe terminar lógicamente en el determinismo de las circunstancias.

Todas estas imposibilidades confirman la doctrina que nos ha sido legada por S. Tomás, y antes de él por S. Agustín, y que refleja fielmente el Evangelio y la enseñanza de S. Pablo [47]: "Deus est enim qui operatur in vobis et velle et perficere, pro bona voluntate" [48]. "Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?" [49]. "Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei" [50]. Disminuir el sentido y el contenido de estos textos, es quitarles a la palabra de Dios y a la teología su riqueza, su simplicidad y su profundidad.

C. *Providencia.* Después de la exposición precedente sobre la doctrina tomista de la presciencia, poco nos queda por decir de la Providencia divina. Por otra parte, ya la hemos tratado *a pos-*

---

46 *El concurso divino simultáneo,* admitido por Molina, sólo imperfectamente es causa del ser de nuestros actos libres porque *no es causa primera de nuestra determinación libre, que es todavía del ser*. En vez de determinar de un modo transcendente a nuestra libertad a moverse, éste concurso divino es determinado por ella; que es la inversión de los papeles. Véase *infra* n. 52, c. moción divina.

47 Véanse los comentarios de S. TOMÁS sobre *el Evangelio de S. Juan*, cap. XV, lec. 3; sobre la *Epístola a los Romanos*, cap. I, lec. 3; cap. VIII, lec. 6; cap. IX, lec. 3, y sobre la *Epístola a los Efesios*, cap. I, lec. 1 y 4. Se puede comparar la interpretación de los textos de S. Pablo dado por S. Tomás con la interpretación favorable al molinismo que de ella da el P. PRAT en su reciente obra, *La Théologie de S. Paul*. La extrañeza que ésta nos causa es tanto mayor cuanto que los textos de S. Pablo son, en su simplicidad, más enérgicos todavía que los de S. Tomás. Por otra parte, reproducen la doctrina del libro del *Eclesiástico*, cap. XXXIII, 11-14. "Quasi lutum figuli in manu ipsius, plasmare illud est disponere. Omnes viae eius secundum dispositionem eius, sic homo in manu illius qui se fecit, et reddet illi secundum iudicium suum." Véase también EZECHIEL, cap. XI, 19. "Et dabo eis cor unum et spiritum novum tribuam in visceribus eorum, et auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum, ut in praeceptis meis ambulent."

48 *Philipp.*, II, 13.

49 *I Cor.*, IV, 7.

50 *Rom.*, IX, 16.

teriori en el estudio antes realizado sobre la prueba de la existencia de Dios por el orden del mundo.

La Providencia divina que responde analógicamente a nuestra prudencia, es la extensión de la Sabiduría de Dios: "Se extiende poderosa del uno al otro extremo, y lo gobierna todo con suavidad." (*Sapientia,* VIII, 1 y XIV, 3.) "Como Dios es, dice S. Tomás, causa de las cosas por su inteligencia, tiene necesariamente conocimiento del orden según el cual todas las cosas se refieren a su fin. Él mismo es quien las ordena así, y en eso precisamente consiste la Providencia." (Ia, quaest. 22, art. 1.)

Esta Providencia ¿se extiende solamente a las leyes generales del universo y no a los individuos y a los detalles ínfimos, tal como lo han pretendido los Deístas? En el Evangelio se dice: "¿No se venden dos pajaritos por un as? Sin embargo, ni uno de ellos caerá en tierra sin la voluntad de vuestro Padre. Cuanto a vosotros, aun los cabellos todos de vuestra cabeza están contados. No temáis, pues; ¿no aventajáis vosotros a los pajaritos?" (*Matth.,* x, 29-30.) La universalidad absoluta de la Providencia se deduce de la universalidad absoluta de la causalidad divina que es la de un agente inteligente. "La causalidad divina abarca o se extiende a todos los seres, corruptibles o incorruptibles, tanto en su generalidad como en su individualidad (que es también del ser). Por consiguiente, todas las cosas que tienen ser, de cualquier modo que sea, están ordenados por Dios a un fin." (Ia, quaest. 22, art. 2). Así lo exige necesariamente el principio de finalidad: todo agente obra por un fin, y el agente supremo por un fin supremo por él conocido, y al cual todo lo subordina. Este fin es la manifestación de su bondad, de su infinita perfección y de sus diversos atributos.

Por ello el mal, aun el mal moral, es permitido por la Providencia, porque Dios es bastante poderoso y bastante bueno para sacar bien del mismo mal. Es natural que la criatura esencialmente defectible falte a veces, y Dios permite este defecto o deficiencia sólo para manifestar mejor su misericordia, o cuando su misericordia ha sido menospreciada, para manifestar su justicia y los derechos absolutos del soberano Bien a ser amado sobre todas las cosas. (Ia, quaest. 22, art. 2 ad 2um, y quaest 23, art. 5 ad 3um). Volveremos a insistir sobre este problema a propósito de estos dos atributos.

¿Todas las cosas están sometidas a la Providencia de modo inmediato o es necesario admitir intermediarios providenciales, encargados de proveer como ministros al detalle de las cosas? No hay intermediarios, dice S. Tomás, si no es para la ejecución del plan providencial, pero nunca para la determinación de este plan,

que hasta en sus mínimos detalles está ajustado y determinado inmediatamente por Dios. Si no fuera así, la ciencia práctica de Dios sería imperfecta, y no se extendería hasta donde se extiende su causalidad, sin la cual nada absolutamente llega a la existencia. (Ia, quaest. 22, art. 3). Para extenderse así inmediatamente a todas las cosas, la Providencia, en vez de suprimir la contingencia de ciertas cosas, la salvaguarda admirablemente. Ella dispone el universo de tal modo que ciertas cosas sucedan siempre, otras frecuentemente, algunas muy rara vez; y mueve nuestra libertad individual de tal modo que, eligiendo un bien, conservamos el poder de no elegirlo o de preferir otro. (Ia, quaest. 22, art. 4).

La Predestinación es una parte de la Providencia relativa a nuestra salvación. Hablaremos brevemente de ella en la solución de las antinomias relativas a la libre voluntad divina [51]. Pero los límites de nuestro trabajo no nos permiten seguir a S. Tomás en el estudio de este problema de orden sobrenatural. Se verá, leyendo la cuestión 23 de la Ia, que aplica los principios universales, que anteriormente hemos examinado, en lo referente a la presciencia.

En este último punto en particular, la sabiduría divina continúa siendo para nosotros, como dice S. Pablo, un misterio insondable, por su elevación y por su profundidad, insondable también por lo que contiene libre voluntad, de libres preferencias que son su propia razón para sí mismas (Ia, quaest. 25, art. 5 ad 3um). ¿Por qué tal pecador se ha convertido justamente algunos instantes antes de morir, mientras que aquel otro fué sorprendido por la muerte en su pecado? La contestación a esta pregunta es una y la misma para todos los teólogos: "O altitudo divitiarum sapientiae et scienciae Dei!, quam incomprehensibilia sunt iudicia eius et investigabiles viae eius! Quis enim cognovit sensum Domini?, aut quis consiliarius eius fuit? Aut quis prior dedit illi et retribuetur ei?" (*Rom.,* XI, 33). Así también: "Antes eligió Dios la necedad del mundo para confundir a los sabios y la flaqueza del mundo para confundir a los fuertes; y lo plebeyo, el desecho del mundo, lo que no es nada, lo eligió Dios para destruir lo que es, para que nadie pueda gloriarse ante Dios." (*I Cor.,* I, 27.)

Por insondable que sea esta sabiduría divina no es obscura para nosotros sino porque es demasiado luminosa en sí misma. El sol tiene que parecerle obscuro al pájaro nocturno que es incapaz de soportar su esplendor. Por limitado que sea nuestro espíritu, es

51 Véase *infra,* cap. IV, las antinomias relativas a la libertad; n. 62, las relativas a la libertad y a la sabiduría divinas.

sin embargo cierto que la sabiduría divina todo absolutamente lo ordena al bien, y que bajo su dirección el mismo mal debe concurrir a la perfección del conjunto. Estamos infinitamente más seguros de la rectitud y de la santidad de los misteriosos caminos de Dios que de la rectitud de nuestra propia conciencia. Esta sabiduría tan alta, excesivamente luminosa para nuestros débiles ojos, nos dirige en cada instante, en los más insignificantes actos de nuestra vida, es más íntima en nosotros que nosotros mismos, alumbra a las almas fieles y fervientes con uno de sus reflejos; estas almas reciben una ciencia sabrosa (sapida scientia = sapientia), un conocimiento experimental de las cosas divinas y llegan poco a poco a considerar simplemente todas las cosas en relación a Dios y en Dios (IIa IIae, quaest. 45).

Sólo esta sabiduría divina sabe prácticamente conciliar el rigor absoluto de los principios y la dulzura necesaria en su aplicación infinitamente variada. Dios, principio y fin de todas las cosas, no puede olvidar un instante la necesidad absoluta de los principios y todo lo dirige diestramente; pero también conoce maravillosamente los mil detalles de cada vida, y además ama a sus obras, sobre todo a sus hijos; tiene también en su dirección una suavidad que no es inferior ni cede en nada a la fuerza, protege las semillas divinas que ha sembrado en los corazones, "no rompe la caña medio quebrada, ni apaga la mecha que todavía humea". Sapientia "attingit a fine usque ad finem fortiter et disponit omnia suaviter". (*Sapientia*, VIII, 1.)

50º LIBRE VOLUNTAD Y AMOR DE DIOS. Acabamos de hablar de la inteligencia divina. La voluntad sigue a la inteligencia, y el acto primordial de la voluntad es el amor. "Deus charitas est" (*I Ioan.*, IV, 16).

Estudiaremos primeramente el amor de Dios para consigo mismo, y después el amor de Dios para con las criaturas.

A. El amor de Dios para consigo mismo. ¿Cómo podría un ser inteligente estar desprovisto de voluntad y de amor? Ya las cosas naturales tienen una inclinación natural que las lleva a buscar su bien y después a reposar en él. Así la bellota tiene por naturaleza inclinación a germinar, la encina a desarrollarse, a nutrirse, a reproducirse. El ser dotado de inteligencia tiene de especial el conocer su bien y debe, pues, buscarlo y reposar en él de un modo especial, por una inclinación regulada por la inteligencia; esta inclinación

ha recibido el nombre de voluntad. La inteligencia divina, que conoce el bien, no puede, pues, existir sin la voluntad divina que quiere el bien (Ia, quaest. 19, art. 1).

Esta voluntad divina no puede ser una simple facultad, capaz de obrar, de emitir actos múltiples y sucesivos; sería imperfecta, si no estuviese esencialmente y siempre en acto. Ahora bien, el acto primordial de toda voluntad es el amor del bien, amor completamente espiritual como el conocimiento intelectual que lo dirige. Todos los actos de la voluntad, llámense desear, esperar, querer, elegir, gozar, y hasta el mismo odiar, proceden del amor, que es el estímulo, el alerta de la voluntad a su contacto con el bien. El deseo o la esperanza es el amor de un bien futuro, el gozo es el amor de un bien presente, la tristeza viene del amor de un bien ausente, el odio es como el reverso del amor, nadie odia sino lo que se opone al bien amado (Ia, quaest. 20, art. 1). Cuando procede del conocimiento sensible, el amor no es más que una pasión; pero cuando procede de un conocimiento puramente espiritual, también él es del todo espiritual.

Por consiguiente, hay necesariamente en Dios un acto completamente espiritual y eterno de amor del Bien; y este Bien, amado desde toda la eternidad, es el mismo Dios, la infinita perfección, la plenitud del ser, amada en todo lo que tiene de amable, infinitamente. Este amor no es un deseo, una esperanza, posee desde toda la eternidad el bien supremo y se deleita necesariamente en él, sin poder separarse del mismo. Dios no es libre para dejar de amarse, porque su voluntad es el Bien en sí siempre actualmente amado. Este amor, por su profundidad y su intensidad merece el nombre de celo, es como una llama ardiente, eternamente subsistente, "Deus ignis consummens es." (*Deuter*, cap. IV.)

Tanto el amor como el gozo le convienen, pues, a Dios en sentido propio, son perfecciones absolutas y análogas como el bien que las especifica. Por profanado que sea el nombre del amor, sabemos que puede expresar una perfección tan alta y tan pura que resulte inútil buscar en ella la imperfección.

Por el contrario, el deseo, la tristeza, la cólera no le pueden convenir a Dios si no es en sentido metafórico, porque tales sentimientos siempre tienen algo de imperfecto; suponen o bien la ausencia de un bien o bien la presencia de un mal (Ia, quaest. 20, art. 2 ad 2um).

En el amor con que Dios se ama a sí mismo no hay la menor traza de egoísmo, su carácter esencial es el ser infinitamente *santo*. El egoísmo consiste en preferirse al Bien. Ahora bien, Dios es el

Bien en sí, y al amarse al sí mismo, lo que ama santamente y por sobre todas las cosas es el soberano Bien. ¿Qué es, pues, la santidad? Es una pureza inmutable, se opone a la marcha del pecado y a la imperfección; siendo inmutable es lo contrario de la inconstancia en la práctica del bien (IIa IIae, quaest. 81, art. 8). Consideremos cada una de estas palabras.

El amor de Dios es absolutamente puro. ¿Cómo podría ser manchado por el pecado, que consiste precisamente en desviarse de Dios? ¿Cómo podría Dios desviarse de sí mismo, obrar contra la ley que se identifica con su esencia misma? Dios no es solamente impecable, sino que detesta necesariamente el pecado con odio santo [52] que es la consecuencia rigurosa del Amor del Bien. Este Amor por su profundidad y su intensidad merece el nombre de celo, ¿cómo podría pactar con el mal y contraer compromisos con el mismo? Respecto del mal obstinado, el Amor, que es la dulzura en sí, llega a ser duro como el infierno, dice el Cantar de los Cantares: "fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio". "Deus fortis et zelotes", dice el *Exod.* (cap. XXIV). Y el mismo infierno aparece así como una manifestación de la pureza y de la santidad del Amor de Dios. Santidad cautivante y tremenda, dulce y terrible, como la morada de Dios de la que habla Jacob (*Génesis,* XXVIII, 17).

Estando puro de todo mal, el Amor de Dios está también puro de toda imperfección, de todo lo que se opondría a la perfección infinita. Esta pureza absoluta es la más alta santidad si es soberanamente inmutable, y ¿cómo podría menos de serlo?

¿Puede acaso el Amor del Bien en Dios ser inestable e inconstante? ¿Puede acaso Dios dejar de ser el soberano Bien? ¿Puede dejar de conocerse y amarse? No solamente el amor divino adhiere inmutablemente al soberano Bien, sino que se identifica absolutamente con él, es el Bien en sí siempre amado. Dios no puede encontrar la menor razón ni siquiera aparente para no amar el Bien supremo o preferir a él cualquier otra cosa, sea la que fuera. La santidad perfecta, como es la de los bienaventurados, no es libre de desordenarse, de hacer el mal, está infinitamente por encima de esta miserable libertad, implica el amor necesario del bien (Ia, quaest. 19, arts. 3, 7, 9).

[52] Es probable, según ciertos tomistas como Billuart, que este santo odio del mal exista en Dios propia y formalmente. Tal es también el sentir de Vázquez y de Suárez. Según Juan de Santo Tomás, por el contrario, el odio al mal no existe en Dios más que virtualmente, como el castigo o la represión del mal exigida por el amor del bien.

B. El amor de Dios para con sus criaturas. Si tal es el amor de Dios para consigo mismo, ¿cómo puede pasar y extenderse a los seres distintos de Él?

Amar a otro ser ¿no es acaso sentirse atraído por él? ¿Cómo Aquel que es la plenitud de todo bien podría ser atraído por un bien creado, ser pasivo bajo el atractivo de este bien ínfimo?

Amar a otro ser ¿no es acaso exponerse a encontrar en él una resistencia, exponerse a ver menospreciado este amor? ¿Podría suceder que el amor de Dios hacia sus criaturas encontrará tal resistencia y tal menosprecio?

El amor hacia otro parece, pues, implicar imperfecciones que no podrían existir en Dios. Así hablan los deístas. Dios tal como ellos lo conciben sólo se ama a Sí mismo, no tiene el más mínimo afecto por sus criaturas, ni el más mínimo amor para sus hijos, ni una mirada para nuestros sufrimientos, ni ninguna atención para nuestras plegarias.

Observando más de cerca vemos que estas imperfecciones del amor hacia otro son las del amor creado. El amor increado de Dios para con sus criaturas no tiene nada de pasivo, es esencialmente activo y creador, todo de generosidad, absolutamente libre en su brindarse y, sin embargo perfectamente regulado por la divina sabiduría.

En segundo lugar el amor de Dios para con sus criaturas es de una fuerza invencible, nada lo puede resistir sin su divino permiso, y finalmente por su poder concurren todas las cosas al bien, hasta el mismo mal. Meditemos cada una de estas palabras llenas de sentido.

Por de pronto el Amor de Dios para con nosotros no podría tener nada de pasivo. Quien es la plenitud de todo bien no puede indudablemente ser atraído por un bien creado, ser pasivo bajo el atractivo de este bien ínfimo, ser cautivado por él. El amor de Dios para con nosotros, dice Santo Tomás, no supone en nosotros amabilidad, sino que por el contrario, él la pone o la crea en nosotros: "Amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus" (Ia, quaest. 20, art. 2). Dios no nos ama porque nos haya encontrado amables, sino que precisamente porque Él nos ha amado somos amables a sus ojos. ¿Qué tenemos nosotros que no hayamos recibido, y por qué gloriarnos como si no lo hubiéramos recibido? "Quid habes, quod non accepisti? Si autem acceperis, quid gloriaris quasi non acceperis?" (*I Cor.*, IV, 7). El molinismo olvida en parte esta profunda verdad al sostener que lo mejor que hay en nosotros, el buen uso de nuestra libertad y de la gracia procede

de nosotros solamente y no de Dios. Nosotros por nosotros mismos no somos más que nada y pecado [53], todo el bien natural o sobrenatural que hay en nosotros no nos puede venir más que de la fuente de todo bien, de un Amor de benevolencia y de generosidad que nada en nosotros podría atraer.

¿Por qué pues nos ha amado Dios con ese amor creador que nada en nosotros puede atraer? (Ia, 19, 2). ¿No es acaso una propiedad del bien el difundirse y el darse generosamente? La bondad es esencialmente comunicativa, el bien es difusivo de sí mismo. En el orden físico, el sol difunde en su derredor su luz y su calor fecundante; la planta y el animal cuando han llegado a su perfección se reproducen. En el orden intelectual, cuando la inteligencia ha llegado al conocimiento de la verdad, procura espontáneamente comunicársela a los demás. En el orden moral aquel que tiene la santa pasión del bien, como el apóstol, no se da reposo hasta que no ha suscitado entre los demás las mismas aspiraciones, el mismo amor. ¿Puede acaso decirse que sea Dios el soberano Bien, la plenitud del ser, el amor eterno del bien, el celo o el ardor del amor, y que no le convenga en sumo grado difundir las riquezas que hay en él, lo mismo que el que canta se siente dichoso de hacer resonar alrededor de él todas las armonías de su canto?

Es tan fuerte esta conveniencia, que muchos filósofos [54] han pensado que Dios, que se ama necesariamente, también debe crear necesariamente; y que no sería ni bueno ni sabio si no creara; que sería como avaro del bien que posee, como estéril e impotente. Según estos filósofos Dios nos ama por una necesidad interna de su naturaleza o de su sabiduría; en virtud de una necesidad moral. Tiene que crear, lo mismo que el sol en virtud de una necesidad física difunde a su alrededor su luz y su calor. El mundo aparece entonces como una emanación necesaria de Dios o como un prolongamiento de la naturaleza divina, sale de Dios como la luz sale del sol; este determinismo conduce así al panteísmo, que niega la distinción esencial e infinita entre lo creado y lo increado.

La iglesia rechaza esta doctrina que desconoce la libertad absoluta del amor creador y lo gratuito de los dones que hemos recibido [55]. Hay indudablemente una altísima conveniencia en que

---

53 2º *Concilio de Orange*, can. 22: "Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum". Denzinger, n. 195.

54 PLATÓN, PLOTINO, LEIBNITZ, GUENTHER, ROSMINI. Todos los partidarios del optimismo absoluto, según los cuales Dios debe necesariamente crear, y crear el mejor de los mundos posibles.

55 *Concilio Vaticano*. Denzinger, n. 1783, 1805. "Deus *liberrimo consilio*

Dios nos ame y nos cree, pero no pasa de ser una conveniencia sin la menor necesidad moral. Cayetano en su *Comentario* (in Iam, quaest. 19, art. 2), lo explica así: entre los seres naturales, dice, es una perfección natural y necesaria el reproducirse. Entre los seres libres es una *perfección libre* el darse. Indudablemente un espíritu creado no sería ni bueno ni sabio si se quisiera aislar en su vida interior sin pensar en los demás y sin amarlos; su perfección se acrece cuando los ama. La perfección de Dios no se puede acrecer en nada, es por sí misma infinita, es la plenitud del ser; en ella preexisten eminentemente todas las perfecciones creadas en una luz incomparablemente más hermosa que la obscura luz de aquí abajo, en una vida incomparablemente más rica que nuestra vida mezclada de muerte.

Si Dios no creara, no por ello sería menos infinitamente bueno e infinitamente sabio en su vida interior. No es necesario que nos ame y nos cree; en ello sólo hay una conveniencia.

El amor creador, se dirá, es, sin embargo, en Dios una perfección. ¿Cómo podría, pues, faltarle esta perfección? Cayetano responde: *es una perfección libre tanto más perfecta cuanto más libre es, y cuya ausencia no constituiría una imperfección* [56]. Un acto de liberalidad es tanto más precioso cuanto es más gratuito y podría no tener lugar. Requiere tanto más reconocimiento cuanto es menos debido. El optimismo absoluto que quiere obligar a Dios a hacer siempre lo mejor olvida lo gratuito del amor divino respecto a nosotros.

Esta respuesta de Cayetano, como dice Godoy [57], debe entenderse de una perfección libre que puede faltar no en cuanto perfección, sino en razón del objeto querido. También los tomistas en general prefieren decir: *el acto libre de Dios no le añade ninguna perfección, supone solamente la del acto Puro* y es defectible sólo extrínsecamente, en razón del objeto querido.

La libertad divina, en efecto, no es la indiferencia dominadora de una potencia o facultad; es *la indiferencia dominadora del acto Puro* respecto de todo lo creado. Así se comprende que el acto libre divino no es una acción accidental y contingente, sobreañadida al acto por el que Dios se ama necesariamente a sí mismo. En Dios

---

condidit creaturam... *voluntate ab omni necessitate libera*", y contra Rosmini, Denzinger, n. 1908.

56 CAYETANO, in Iam, quaest. 19, art. 2.

57 GODOY, O. P., in Iam, quaest. 19, dis. 48, § IV y V, n. 85. Y todos los teólogos admiten que la conveniencia real de la creación es tal que no hubiera habido para Dios inconveniente ninguno en no crear.

hay un solo y único acto de amor que se complace necesariamente en la bondad divina y conserva una indiferencia dominadora respecto de todo bien creado que llama o no llama a la existencia según su libre voluntad (Ia, quaest. 19, art. 3, ad. 4um, y *C. Gentes*, lib. I, cap. LXXXII).

Volveremos a insistir sobre este punto al tratar de la solución de las antinomias relativas a la libertad (cap. IV, ns. 63 y 64).

Todo lo que acabamos de decir podría enseñároslo la razón sin la fe, si no se dejase extraviar. Pero la revelación añade lo que jamás sí mismo que es necesaria; es el misterio oculto de su vida íntima y podría descubrir la razón: hay en Dios una soberana difusión de la fecundidad interior por la que ella comunica toda su naturaleza sin dividirla ni multiplicarla a su Hijo consustancial y con él al Espíritu de amor que los une. (Véase *infra* n. 53).

Dios se ama necesariamente a sí mismo; el Padre engendra necesariamente al Hijo; el Padre y el Hijo *aspiran* necesariamente al Amor (Ia, quaest. 41, art. 2). Pero Dios nos ama libremente, nos crea, nos conserva, nos mueve, nos atrae hacia sí. No somos una emanación necesaria de la naturaleza divina. El soberano Bien no se comunica hacia fuera por ninguna clase de necesidad interior como el sol alumbra. Su bondad amante es soberanamente libre; dice su *fiat* como quiere, según su libre voluntad, "fiat lux; et facta est lux". (*Gen.*, I, 3.)

La creación es pues un acto de amor absolutamente libre, los dones naturales que hemos recibido son en este sentido gratuitos. Pero hay en Dios un acto de amor todavía más libre; hay en nosotros dones más gratuitos que en nada son exigidos por los primeros dones naturales. Dios ha llegado en cierto sentido hasta los límites del amor. Ha querido asociarnos a su vida íntima, hacernos partícipes de su naturaleza, y este amor, deteniéndose sobre nuestras almas, ha producido en ellas la gracia santificante que nos hace amables a los ojos de Dios, no sólo como sus criaturas sino también como sus hijos, y que nos dispone a verlo y a gozar de Él por toda la eternidad. (Ia IIae, quaest. 110).

Tal es esencialmente el amor de Dios para con sus criaturas; porque no sólo ama su acción creadora sino también a los seres creados.

¿Cuáles son las propiedades de este amor?

Este amor de Dios es universal, se extiende a todas las criaturas (Ia, quaest. 20, art. 2); tiene, sin embargo, sus libres preferencias (*ibid.*, 3); pero éstas no violan en nada el orden admirable de la caridad (*ibid.*, 4). Finalmente el amor de Dios es invencible, nada

puede resistirlo sin su divino permiso, y en último término por su poder concurre al bien (Ia, quaest. 19, art. 6).

Este amor es *universal*, se extiende hasta las criaturas más inferiores. Dios las ama como el padre de familia ama a sus campos, su casa, sus instrumentos de trabajo, y los animales de que se sirve. En un orden superior el amor divino se extiende a todos los hombres, a los cuales les da los auxilios o gracias suficientes para la salvación[58]. Sin embargo, Dios permite que el hombre, defectible

---

58 "Dios, dice S. Pablo, quiere que todos los hombres se salven" (I *Tim.*, II, 4). ¿Cómo puede dejar de cumplirse esta voluntad divina para todos los hombres? S. Tomás lo explica en la Ia, quaest. 19, art. 6 ad Ium, distinguiendo con S. Juan Damasceno, la voluntad antecedente y la voluntad consecuente. "Dios, dice, quiere las cosas según la bondad de las mismas. Ahora bien, una cosa buena en sí misma, en su naturaleza, cuando se la considera absolutamente, fuera de toda circunstancia, y puede ser mala relativamente, cuando se la considera en sus adjuntos, en tal caso particular. Así, el que el hombre viva es bueno en sí, en absoluto, y es malo quitarle la vida; pero si en caso particular, un hombre se hace homicida y amenaza a la sociedad, es bueno condenarle a muerte, y es malo que viva. Se puede, pues, decir que el juez justo quiere antecedentemente la vida de todos los hombres, pero que quiere consecuentemente la muerte del homicida. Lo mismo debemos decir de Dios. Quiere con voluntad antecedente la salvación de todos los hombres, pero quiere con voluntad consecuente, para dar satisfacción a los derechos de su justicia, la condenación de los malos.

Sin embargo, se ha de advertir que lo que queremos con voluntad antecedente no lo queremos absolutamente (absolute), sino relativamente (secundum quid). Porque la voluntad se refiere a las cosas tales como son en sí mismas; ahora bien, las cosas en sí mismas tienen una existencia particular, determinada, revestida de circunstancias; por consiguiente queremos absoluta o simplemente una cosa, cuando la queremos encuadrada dentro de todas las circunstancias particulares que la acompañan, y en eso consiste precisamente la voluntad consecuente. En consecuencia se puede decir que el juez justo quiere simple y absolutamente la muerte del homicida, pero que relativamente (secundum quid), querría que viviera, porque es hombre. En este segundo caso tiene una veleidad más bien que una voluntad. Es, pues, evidente que todo lo que Dios quiere absoluta o simplemente, sucede; aunque no suceda todo lo que quiere antecedentemente."

Por consiguiente, según S. Tomás, la voluntad antecedente quiere una cosa en sí misma, considerada en su naturaleza, prescindiendo de las circunstancias que la acompañan. Así, Dios quiere la salvación de todos los hombres. La voluntad consecuente, por el contrario, quiere el objeto rodeado de todas las circunstancias; así el mercader quiere, en medio de la tempestad, lanzar las mercaderías al mar; del mismo modo Dios quiere condenar al pecador que aparece ante Él cubierto de crímenes. Los molinistas se separan de S. Tomás, definiendo la voluntad antecedente: la que precede a la previsión de nuestro consentimiento, y la voluntad consecuente, la que sigue a esta previsión. Desde este punto de vista, Dios no querría más la salvación de los elegidos que la de los demás. El hombre se discerniría a sí mismo. Dios ya no podría decirle a sus santos: "Yo soy quien os ha elegido". La mejor parte de la obra de la salvación, nuestro buen consentimiento provendría solamente de nosotros y no de Dios. S. Pablo dice, por el contrario: "Quid habes quod non accepisti?"

La voluntad consecuente de *castigar* supone sin duda en Dios el conocimiento del pecado, porque la pena sólo se puede infligir por una falta. Pero

por naturaleza, caiga a veces y que por consiguiente algunos se pierdan [59]. Pero siempre detestando el pecado, el amor divino se detiene sobre el alma del pecador y la lleva a convertirse; todavía más, se extiende a la naturaleza espiritual del demonio porque esta naturaleza es su obra y concurre también a su modo a la perfección del universo y a la gloria del Creador (Ia, quaest. 20, art. 2; IIa IIae, quaest. 25, art. 11).

Este amor universal tiene, no obstante, sus *libres preferencias*; si bien es verdad que a todas las almas les da las gracias necesarias y suficientes para salvarse, a algunas les da gracias de predilección. De donde proviene que un alma sea mejor que otra es, en último término, del hecho de haber recibido más y de que por la gracia ha merecido más. "¿Qué tienes que no hayas recibido?", pregunta San Pablo (*Ia Cor.*, IV, 7). "Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito." (*Phil.*, II, 13.) Un alma ha recibido más porque es más amada; y ¿por qué ha sido más amada? Ahí está la buena y libre voluntad de Dios, es una libre preferencia que tiene en sí misma su razón. ¿Acaso no da el cantor notas más vibrantes cuando le agrada y como le agrada? (Ia, quaest. 20, art. 3 y quaest. 23, art. 5, ad 3um).

Esta soberana libertad conserva siempre en sus libres preferencias el *orden admirable de la caridad*. "Dios prefiere siempre a los mejores, dice Santo Tomás, ya que son mejores precisamente porque son preferidos, porque han recibido más." (Ia, quaest. 20, art. 3). Dios prefiere los espíritus a los cuerpos, que han sido creados para los espíritus; y sobre todas las almas y todos los espíritus puros y creados prefiere a la Madre del Verbo encarnado; sobre la Virgen prefiere a su Hijo único. Si Cristo ha sido entregado por nosotros no es porque Dios lo ame menos que a nosotros, es porque al salvarnos, Cristo deviene el vencedor glorioso del demonio, del pecado y de la muerte. Dios en su amor todo lo subordina a la gloria de sus elegidos y de su Cristo, y en último término a su propia gloria, que es la manifestación de su infinita bondad. "Omnia enim vestra sunt, vos autem Christi, Christus autem Dei." (*Ia Cor.*, III, 23.)

El orden del amor tiene por principio y por fin *la gloria de Dios*. Por su gloria Dios nos ama, nos cría, nos conserva y nos atrae

lo voluntad consecuente de justificar un pecador o de darle la gracia de la perseverancia final no supone la previsión de sus méritos. Cf. Iª, quaest. 23, artículo 5.

[59] Véase *infra*, ns. 64 y 65: La libertad humana y la causalidad divina universal. El mal moral y la causalidad divina universal (la gracia suficiente, el pecado).

hacia Él. Tal es la enseñanza formal de la Escritura y de la Iglesia [60].

Filósofos como Kant, Arhens, Guenther, Hermes se han extraviado hasta el punto de ver en esta doctrina católica la glorificación de lo que ellos han llamado el egoísmo divino. Y para evitar este supuesto egoísmo declararon que el hombre ha sido creado para sí mismo y no para Dios. Los derechos de Dios dejarían en este caso de ser el fundamento de nuestros deberes aun religiosos, que ya no tendrían otra razón de ser más que nuestra dignidad personal y la felicidad a la que tendemos. Si Dios nos ama y nos crea para su gloria, añaden estos filósofos, nos ama como cosas de las que Él se sirve y no como a sus hijos o a sus amigos.

En realidad, Dios no nos ama como una cosa de la que se sirve, porque quiere nuestro bien; más todavía, nos da el mismo bien que constituye su propia beatitud; pero para nuestro mayor honor subordina a su propia gloria todo lo que tiene a bien acordarnos. Es infinitamente más glorioso para nosotros haber sido creados para la gloria de Él, que es, que haber sido creados para nosotros mismos. Podemos así rebasar los límites de nuestra naturaleza y glorificar a Él, que es la fuente de todo bien. Nuestra mayor nobleza es decir: "Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam." (*Ps.* 113). Si el rayo de sol tuviera conciencia de su claridad ¿se gozaría más en ella que en la hoguera de donde procede?

Hablar de egoísmo divino es olvidar que Dios no es distinto del Bien en sí; cuando lo ordena todo a Él, no hace sino subordinarnos al soberano Bien, para nuestra mayor felicidad. Si no nos subordinara a Él, esto constituiría a la vez "un desorden y una barbaridad" [61]. Un desorden: el fin último del acto creador ya no sería Dios mismo, sino la criatura; Dios al crearnos dejaría de amar al soberano Bien sobre todas las cosas, preferiría a éste un bien finito, como el avaro prefiere su oro a su dignidad; sería como un pecado mortal en Dios o la mayor de las absurdidades.

Este desorden sería también una barbaridad: nosotros permaneceríamos fatalmente prisioneros de nosotros mismos, y no nos podríamos elevar hacia nuestro fin, que es conocer a Dios y alabar-

[60] *Concilium Vaticanum*, Denzinger, n. 1805, "Si quis mundum ad Dei gloriam conditum esse negaverit, anathema sit". El Concilio expresa el motivo del acto creador diciendo: "non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur". Denzinger, n. 1783.

[61] P. MONSABRÉ, Cuaresma de 1874, conferencia sobre Dios principio y fin, pág. 291.

lo amándolo. "Gloria Dei est clara eius notitia cum laude." (Ia IIae, quaest. 2, art. 3.)

El amor de Dios para con nosotros es, pues, un amor de benevolencia y de amistad; amistad tanto más generosa cuanto más pobres somos nosotros, y nada en nosotros la merecería. Tal es el amor de los santos para con los leprosos. ¿Dónde existe aquí el egoísmo? Es la más alta benevolencia, el amor absolutamente gratuito de la suprema riqueza para con la suprema pobreza.

Una última perfección del amor de Dios para con nosotros consiste en ser una *fuerza invencible,* nada lo puede resistir sin su divino permiso; y finalmente todo por su poder concurre al bien (Ia, quaest. 19, art. 6).

El amor de Dios es invencible, porque es creador, principio del ser y de la acción de toda criatura; nada puede obrar fuera de él si no es por él; el mismo pecado, por grave que sea, tiene también de Dios, no lo que tiene de desordenado, pero sí lo que tiene de ser y de energía física. Como un náufrago que insultara a su salvador, así el pecador vuelve contra Dios los mismos dones que de él ha recibido; el Amor de Dios conserva también al alma pecadora en el mismo instante en que podría aniquilarla, cesando completamente de amarla.

El amor de Dios es invencible no sólo porque es creador sino porque es el principio de la gracia omnipotente que eleva hacia Él las voluntades y los corazones. Lo vemos en el alma de los santos: "Son sus dardos [los del amor] saetas encendidas, son llamas de Yahweh." *Cantar de los Cantares* (VIII, 6). "¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre? Mas en todas estas cosas vencemos por Aquel que nos amó. Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente, ni lo venidero, ni las virtudes, ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos amor de Dios en Jesucristo Nuestro Señor." (*Rom.*, VIII, 38.) Nada, absolutamente nada puede triunfar del amor de Dios para con nosotros.

El mal, sin embargo, el pecado que es la muerte del alma ¿no resiste acaso al amor, no desprecia el Amor de Dios? En realidad jamás puede suceder el mal si no es permitido por Dios, y "no lo permite, dice S. Agustín (*Enchiridion*, cap. XI), sino porque es bastante poderoso y bastante bueno para sacar el bien del mismo mal". El amor, dice el *Cantar de los Cantares* (VIII, 6), es fuerte como la muerte. "Es más fuerte que la muerte física, nos hará resucitar el último día, para asociarnos en cuerpo y alma a su vida íntima. "Oh muerte, ¿dónde está tu victoria? Oh muerte ¿dónde está tu aguijón?" (*I Cor.*, XV, 55.) "O mors, ero mors tua, o mors."

El Amor divino es más fuerte que la muerte espiritual; resucita las almas muertas, no una sola vez, sino muy frecuentemente durante el transcurso de una vida terrestre. Y si permite que el orgullo abuse de muchas de las gracias, este orgullo, aun cuando se obstina, debe volverse en último término hacia la glorificación del Amor, que es siempre el más fuerte. Por el castigo eterno que merece, el orgullo obstinado proclama también a su modo los imprescriptibles derechos del soberano Bien a ser amado sobre todas las cosas. El infierno pregona estos derechos de Dios, y las llamas que atormentan a los condenados no son más que un reflejo lejano de esta llama siempre ardiente que es al mismo tiempo el amor eterno del Bien y el odio santo del mal. Precisamente de en medio de una zarza ardiente Él que es le habla a Moisés; es un fuego espiritual que jamás se consume el que los elegidos contemplan en la eternidad.

Este amor apareció sobre la tierra en Jesucristo; su más perfecto testimonio es el sacrificio de la Cruz; y nosotros encontramos siempre su revelación en el corazón abierto del crucificado: "fornax ardens charitatis."

51º JUSTICIA Y MISERICORDIA. Acabamos de hablar de la voluntad divina, sus dos grandes virtudes son la Justicia y la Misericordia; dos virtudes en apariencia contrarias, pero que en realidad se concilian en el Amor divino y se subordinan de tal suerte que la dulzura de la Misericordia prevalece sobre los rigores de la Justicia.

Hablaremos en primer lugar de la Justicia, después veremos por qué y cómo la Misericordia, según enseña S. Tomás, le es superior.

La Justicia. La noción de justicia es una de las primeras nociones morales de nuestra razón. En el sentido lato de la palabra, la justicia es la razón de todas las virtudes, y así es como decimos de un hombre que es justo; en el sentido estricto, la justicia es una virtud especial que inclina la voluntad a darle a cada uno lo que le es debido.

El precio o valor de la justicia aparece sobre todo por el dolor que la injusticia nos causa. Y aquí abajo a cada paso nos encontramos con la injusticia. Además, de todos los derechos, los más desconocidos, los más violados son los derechos más elevados, derecho a

la reputación, a la libertad de hacer el bien, de rendir a Dios el culto que le es debido, derecho a consagrarse a las almas para su salvación. Se le reconoce frecuentemente al vicio y al error el derecho de producirse, y no menos frecuentemente se le niega este mismo derecho a la verdad y a la virtud en la misma medida en que son de orden más elevado, el cual el mundo no quiere comprender.

A veces triunfa el malvado, mientras que un pobre que moriría antes que cometer una bajeza, no consigue hacer reconocer sus derechos más naturales.

Para aquel que no eleva su corazón hacia Dios, esta injusticia del mundo le resulta desconcertante; y si después de haber caído gota a gota llega a caer a torrentes, como dice el salmista, puede turbar el alma en sus más hondas profundidades. Sucede entonces algo misterioso: "el hombre injustamente maltratado, después de haber sufrido la iniquidad, puede querer hacérsela sufrir a los demás, o bien el recuerdo de la iniquidad sufrida puede excitar en él el hambre y la sed de justicia" [62]. "Bienaventurados los que tienen hambre y sed de Justicia, porque ellos serán saciados." (*Matth.*, v.)

Esta justicia perfecta ¿dónde podremos encontrarla? La Escritura nos repite constantemente que Dios es justo, que su juicio es siempre recto, que todas las cosas entrarán definitivamente en el orden de la Justicia y del Amor. "Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum." (*Ps.* 118).

Pero aquí una voz que no es la del Evangelio, nos detiene a veces para impedirnos elevarnos hacia Dios. Se hizo oír en términos más o menos velados en la época en que hacía estragos el Jansenismo, y en un tono muy diferente en el naturalismo contemporáneo. Esta voz nos quiere insinuar que entre Dios y nosotros son imposibles las relaciones de justicia.

No hay, dice, relaciones de justicia si no es entre iguales que pueden cambiar lo que les pertenece. Ahora bien, nada podemos nosotros ofrecerle a Dios que no le pertenezca ya de antemano; nosotros se lo debemos todo, y Él no nos debe nada; no puede tratar con nosotros de igual a igual, todo lo gobierna según su buena voluntad sin tener que rendirnos cuentas.

¿Se encuentra la justicia en la distribución de los bienes, de las gracias, en la de las recompensas y de los castigos? Una justa distribución de los bienes y de las gracias ¿podría dejar subsistir la desigualdad de las condiciones naturales y sobrenaturales; que los unos

[62] HELLO, *Palabras de Dios*: Torrentes iniquitatis conturbaverunt me. (*Ps.* 17).

fueran ricos y los otros pobres; que unos estuvieran naturalmente bien dotados y los otros hubieran recibido una naturaleza ingrata, una salud débil, un temperamento malhumorado; que unos estuvieran rodeados de gracias y de buenos ejemplos y los otros de tentaciones y de escándalos?

¿Una justa distribución de las recompensas les acordaría lo mismo a los obreros de la última hora que se convierten solamente al fin, que a aquéllos que han trabajado durante todo el día?

Finalmente un castigo justo debería ser proporcionado a la falta; ¿cómo una falta mortal de un solo instante puede merecer una pena eterna? La cólera, que es una pasión, no puede existir en Dios. Y si también una justicia inexorable merece el nombre de justicia, ¿cómo se puede conciliar con la infinita misericordia? Así habla hoy el naturalismo que no quiere ver en la Justicia divina más que un símbolo ilusorio creado por el sentimiento religioso.

Las palabras de la Escritura dicen: "Iustus es, Domine, et rectum iudicium tuum." (*Ps.* 118). El Señor es justo, y "todas las sendas de Jahweh son misericordia y verdad." (*Ps.* 24). Pero para entender bien la palabra de Dios, es necesario discernir bien lo que separa a la justicia humana de la justicia divina.

S. Tomás (Ia. quaest., 21, art. 1) enseña que la justicia que regula los cambios o permutaciones y se llama *justicia conmutativa*, no puede existir entre Dios y nosotros. Sólo existe, en efecto, entre iguales que pueden cambiar lo que les pertenece. Ahora bien, nada podemos nosotros ofrecerle a Dios que no le pertenezca ya. Se lo debemos todo. ¿Qué tenemos nosotros que no lo hayamos recibido? Nuestros mismos actos meritorios sólo existen porque Él nos ha dado su gracia, "que obra en vosotros el querer y el obrar", como dice S. Pablo, sin destruir nuestra libertad, No somos nosotros solos los que queremos, sino la gracia de Dios con nosotros: "non ego autem, sed gratia Dei mecum." (*I Cor.*, xv, 10.)

Así Dios no puede recibir de nosotros nada que no le pertenezca ya; y cuando recompensa nuestros méritos no hace sino premiar sus propios dones, dice S. Agustín.

Pero si no puede haber entre Dios y nosotros la justicia conmutativa que regula los cambios, hay indudablemente una *justicia distributiva,* infinitamente superior a la que regula en esta vida dentro de las sociedades humanas la distribución de los bienes, de las recompensas, y de los castigos. Dios es justo no sólo como un rey respecto de sus súbditos, sino como un padre respecto de sus hijos, e infinitamente más justo que el mejor de los padres de este mundo.

Consideremos esta justicia divina, 1º en la distribución de los

bienes naturales y de las gracias, 2º en la distribución de las recompensas, 3º en las penas infligidas por Dios a los culpables.

1º La distribución de los bienes naturales y de las gracias es perfectamentte justa, a pesar de la desigualdad de las condiciones naturales y sobrenaturales.

Esta distribución la hace Dios con miras a establecer la armonía universal de todas las criaturas sin privar a ninguna especie ni a ninguna alma de lo que es necesario para alcanzar su fin.

Dios tiene por fin esta armonía universal de la creación que canta su gloria. Y según explica S. Tomás (Ia. quaest, 47, art. 2), esta armonía exige necesariamente una jerarquía y por consiguiente la desigualdad de las criaturas. En lo más alto los espíritus puros, los Ángeles; en grado inferior los seres animados. Si sólo hubiera Ángeles la creación sería menos perfecta; ¿qué sería un animal en el que cada uno de sus órganos tuviera la perfección del ojo?; ¿qué sería un árbol cuyas partes fueran todas flores? Para que la creación sea una gloriosa manifestación de las perfecciones divinas es conveniente que por debajo del ángel esté el hombre, por debajo del hombre el animal, la planta, la piedra. Así lo exige la armonía del universo, pero cada criatura recibe de Dios lo que le es necesario para alcanzar su fin: el herbívoro encuentra la hierba que necesita, el carnívoro encuentra la presa necesaria para su subsistencia. Dios que es justo le da a cada uno su sustento: "Mirad cómo las aves del cielo no siembran ni siegan, y vuestro Padre celestial las alimenta." (*Matth.*, VI, 28.) Dios distribuye proporcionalmente entre los seres creados lo que le conviene a su naturaleza.

Lo mismo sucede con el género humano. La armonía y la jerarquía que exigen la desigualdad de las criaturas en general, exigen también una cierta desigualdad accidental entre los hombres. En primer lugar la desigualdad de condición desde el punto de vista natural. En efecto, el hombre debe por naturaleza vivir en sociedad, y la sociedad como un organismo supone una jerarquía de funciones superiores e inferiores. La sociedad humana no sería un todo organizado si cada uno de sus miembros fuera rey o legislador; ¿qué sería nuestro cuerpo si cada uno de sus miembros tuviera la perfección de la cabeza? Esto es lo que le hacía decir a S. Tomás (Ia, quaest. 96 art. 3 y 4), que aun en el estado de inocencia, si Adán no hubiera pecado, habría habido cierta desigualdad entre los hombres, habiendo exigido la sociedad superiores e inferiores, "ut pulchritudo ordinis magis in hominibus reluceret." El egoísmo ha exagerado la desigualdad de las condiciones, pero no la ha creado.

Y la armonía del conjunto no sólo exige cierta desigualdad de condiciones naturales entre los hombres, sino que exige también cierta desigualdad en la distribución de las gracias. El Padre Celestial le da a uno un talento, a otro dos, a otro cinco. Éste será fundador de una gran orden religiosa, aquél será un humilde hermano lego, aquel otro será un cristiano que vivirá en el mundo. El cuerpo místico de las almas unidas a Cristo es un organismo espiritual, dice S. Pablo, y todo organismo supone la diversidad y una cierta desigualdad de funciones.

Pero si entre los hombres son desiguales las condiciones y las gracias, ninguno se ve privado de las gracias necesarias y suficientes para alcanzar su fin, para llevar a cabo su obra de salvación. Ya en el orden físico el Dios justo provee a las necesidades de los seres carentes de razón, ¿cuánto más habrá de proveer a las necesidades del hombre y particularmente a las del alma? "Mirad cómo las aves del cielo no siembran ni siegan, ni encierran en graneros, y vuestro Padre celestial las alimenta. ¿No valéis vosotros más que ellas?... No os preocupéis, pues, diciendo: ¿Qué comeremos, qué beberemos o qué vestiremos? Los gentiles se afanan por todas estas cosas; pero bien sabe vuestro Padre celestial que de todas estas cosas tenéis necesidad. Buscad, pues, primero el reino y su justicia y todas estas cosas se os darán por añadidura." (*Matth.*, VI, 31.) El Dios justo vela especialmente sobre cada alma, porque cada una, dice S. Tomás, tiene el valor de una especie y de un mundo, pues cada una de ellas es inmortal. Dios puede muy bien permitir que en una especie animal una pobre bestia ya no encuentre lo necesario para su subsistencia y muera de hambre, pero no puede permitir que un alma carezca sin culpa suya de los auxilios necesarios para evitar la condenación.

Todas las almas, aun aquellas que no han podido oír la predicación del Evangelio, reciben las gracias suficientes para salvarse. Es claro que son menos ayudadas que las que han nacido en la Iglesia, pero reciben los socorros o auxilios suficientes para la salvación [63]. Y si no les son infieles a los mismos, si hacen lo que su conciencia les indica, lo que la gracia actual les inclina a hacer, llegan de gracia en gracia, de fidelidad en fidelidad, a la luz de la fe y a la vida de la caridad por medios que sólo Dios conoce, aun cuando tuviera que enviarles un ángel o un predicador de la fe, como envió el apóstol S. Pedro al centurión Cornelio (*Act.* x) [64].

---

63 Véase *infra*, n. 65.

64 S. Tomás, *de Veritate*, quaest. 14, art. 14, ad 1um. y 2um. Pío IX (ex

La gracia no se da en proporción a las cualidades naturales, las buenas obras naturales no la merecen porque es de orden distinto; los pelagianos y los semipelagianos fueron condenados por no reconocerlo; pero al alma que con una gracia actual hace todo lo que puede Dios no le niega la gracia habitual o santificante que la justifique. "Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam." (Ia IIae, quaest. 109, art. 6 ad 2um.)

A pesar de la desigualdad de las condiciones y de las gracias, la distribución de los bienes tanto naturales como sobrenaturales, es, pues, justa. Algunos han recibido un talento solamente, pero lo han recibido, y el Señor no les exige más que hacer fructificar lo que han recibido.

2º La Justicia divina no aparece menos en la distribución de la recompensa. La recompensa es proporcionada al mérito, el grado de gloria al grado de caridad.

A las obras puramente naturales les da Dios una recompensa terrenal, a las buenas obras sobrenaturales una recompensa sobrenatural.

"Cuando hagas, pues, limosna, no vayas tocando la trompeta delante de ti, como hacen los hipócritas en las sinagogas y en las calles, para ser alabados de los hombres; en verdad os digo que ya recibieron su recompensa", la alabanza de los hombres. "Cuando des limosna, no sepa tu izquierda lo que hace tu derecha, para que tu limosna sea oculta, y el Padre, que ve lo oculto, te premiará." Te premiará dándote una recompensa eterna, que no será la gloria de los hombres, sino la del cielo. (*Matth.*, VI, 2-4.)

En este orden sobrenatural, la recompensa sobrenatural es proporcionada a los méritos sobrenaturales, y la medida del mérito es la de la caridad con la que se realiza el acto meritorio. Esto es lo que nos enseña la parábola de los talentos (*Matth.*, XXV, 14). Al que recibió cinco talentos y ganó otros cinco se le dice: entra en el gozo de tu Señor; y recibe por recompensa la propia dicha del dueño. Al que ha recibido dos talentos y ha ganado con ellos otros

---

Allocutione "Singulari quadam", 9 de diciembre de 1854) dice: "Tenendum quippe ex fide est, extra Apostolicam Romanam Ecclesiam salvum fieri neminem posse, hanc esse unicam salutis arcam, hanc qui non fuerit ingressus, diluvio periturum; sed tamen pro certo pariter habendum est, qui verae religionis ignorantia laborent, si ea sit invincibilis, nulla ipsos obstringi huiusce rei culpa ante oculos Domini. Nunc vero, quis tantum sibi arroget, ut huiusmodi ignorantiae designare limites queat iuxta populorum, regionum, ingeniorum, aliarumque rerum tam multarum rationem et varietatem? Enimvero cum soluti corporeis hisce vinculis videbimus Deum sicuti est, intelligemus, profecto, quam arcto pulchroque nexu miseratio ac iustitia divina copulentur..." Denzinger, n. 1647, item n. 1677.

dos, se le dice lo mismo; y recibe la misma recompensa aunque en menor grado. El que no ha recibido más que un talento y no lo ha hecho fructificar parece ser condenado con las siguientes palabras: "Quitadle el talento y dádselo al que tiene diez; porque al que tiene (que tiene buena voluntad) se le dará y abundará; pero a quien no tiene (no tiene buena voluntad), aun lo que tiene se le quitará." Los obreros de la última hora no han trabajado, sin duda alguna, durante tanto tiempo como los demás, ¿de dónde procede que reciban la misma recompensa? (*Matth.*, XX, 12). El valor del mérito no es siempre cuestión de tiempo. Los obreros de la última hora que fueron objeto de una particular benevolencia de parte del Maestro, que se dignó todavía llamarlos, se mostrarían sin duda particularmente reconocidos y trabajarían con más ahínco, lo mismo que la Magdalena amó mucho en un solo instante. Éstos pudieron merecer en una hora tanto como los otros durante todo el día. El Padre de familia era libre para llamarlos aún en el último momento por misericordia; pero no defraudó a los demás puesto que les dió en justicia lo que les debía.

A cada uno según sus obras de salvación o de gracia. Los dones sobrenaturales no son proporcionados a los dones naturales; el Señor se complace en colmar a los pobres y a los humildes de gracias maravillosas, ignoradas del mundo; el grado de gloria será proporcional al grado de caridad o de mérito que tengamos a la hora de la muerte.

Y en este mundo recibimos el céntuplo si somos fieles. Aquí abajo se realiza la parábola de las vírgenes prudentes: las que han sabido tener encendida su lámpara con el aceite de la caridad, son llamadas por el Esposo; son admitidas a esa intimidad de unión espiritual, que es el preludio de la del cielo.

La Justicia divina que da así a cada uno su recompensa impele al justo a esperar: "He combatido el buen combate, he terminado mi carrera, he guardado la fe. Ya me está preparada la corona de la justicia, que me otorgará aquel día el Señor, justo Juez, y no sólo a mí, sino a todos los que aman su venida." (*II Tim.*, IV, 7-8.)

3º La Justicia divina se manifiesta, en fin, en las penas infligidas por Dios a los culpables. La pena es proporcional a la falta, como la recompensa lo es al mérito.

Conviene en primer lugar que Dios castigue para restablecer el orden divino que ha sido violado. El remordimiento de la conciencia, dice S. Tomás, nos castiga porque hemos transgredido el orden de la razón; el magistrado, guardián del orden social, debe castigar a quienes perturban este orden. Así Dios, justo juez, castiga a quie-

nes se revuelven contra el orden divino. La voluntad humana sometida a estos tres órdenes incurre en una triple pena cuando viola los tres. (Ia IIae, quaest. 87, art. 1.) Dios castiga sin pasión, como un juez perfectamente dueño de sí mismo condena sin cólera al criminal, para mantener los principios de la sociedad.

Para comprender bien la *Justicia vengadora* y ver en qué es *una virtud* y una *perfección absoluta* es necesario advertir que Dios no siente odio al pecador, sino que "siente por el pecado un odio infinito, tanto por causa del obstáculo que pone en la unión que Él desea tan ardientemente contraer con nosotros, como a causa de su oposición directa con sus divinas perfecciones, siendo Él mismo un bien infinito, una luz completamente pura, una belleza sin tacha. Dios no puede menos de odiar y detestar soberanamente el pecado que no es más que tinieblas, malicia y corrupción. Este odio es tan ardiente que todas las obras realizadas por Dios, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento y particularmente en la pasión de su amadísimo Hijo, no han tenido más mira que la destrucción del pecado. En este sentido los más esclarecidos servidores de Dios aseguran que el Salvador estaría pronto todavía a sufrir mil muertes si ello fuera necesario para borrar la más mínima traza de pecado en nuestra alma."

Así habla el sentir cristiano en un libro amado de los fieles y comprendido por todos. La Justicia vengadora aparece así como un aspecto del Amor. Por rigurosa e inexorable que sea respecto del mal obstinado, ¿por qué habría de ser inconciliable con la dulzura de la misericordia?

Después de Jesucristo, ¿no es acaso la Virgen la más perfecta personificación de la humildad, de la dulzura y de la misericordia? No obstante, se le llama también *Speculum Iustitiae,* porque detesta el mal tan ardientemente como ama el bien, "qui diligitis Dominum, odite malum". Vosotros que amáis al Señor, odiad el mal. (*Ps.*, 96.)

"Judit, escribe un creyente, es una de las figuras de María más desconocidas... Revela uno de los aspectos más ignorados de la Virgen; muestra a la mujer bajo un aspecto que suele olvidarse, el aspecto del horror. Allí donde falta el horror, no hay amor ni luz... El santo horror del mal, el horror ardiente está sin duda en el fondo de de la Virgen como una lámpara olvidada que ardiera en el fondo de un santuario desconocido, y su descubrimiento será, quizá, uno de los asombros de la eternidad.

"Muchos pequeños libros y pequeñas imágenes han dado a la Virgen María una dulzura insípida, una dulzura simple que no parece guardar en su fondo la energía de tener horror, el santo poder de execrar. Esta execración del mal es la más rara de las virtudes y la más olvidada de las glorias. Sin embargo, la Virgen no ha olvidado la palabra de Dios... 'Yo colocaré enemistades entre ti y la mujer. Algún día ella te aplastará la cabeza.'

"Es difícil saber hasta qué punto se rebaja en muchos hombres el sentimiento de la santidad, porque lo consideran como blando, débil, desprovisto de esta energía terrible que inspira la execración. Ahora bien, si los santos han conocido todos el odio del mal, si ni siquiera uno de entre ellos ha sido privado de esta luz [65], hasta qué punto no habrá brillado en María?... Judit es la palabra que la Escritura le dice al olvido de los hombres que creen ver en la santidad lo borroso de los colores y la simplicidad que todo lo acepta sin detestar lo que le es contrario" [66].

Más tarde S. Juan, apóstol del amor, será también el profeta de la justicia vengadora de Dios. ¿Cómo no reconocer en esta virtud una absoluta perfección? Es tan poco inconciliable con el Amor del Bien, que no es otra cosa que la proclamación de sus derechos a ser amado sobre todo.

Conviene, pues, que Dios castigue la criatura que viola el orden divino. El castigo que le inflige es siempre proporcionado a la falta, diremos, aun hablando de la misericordia, que es siempre menor que la falta.

El pecado venial es castigado con una pena temporal. El pecado mortal en aquel que no se ha arrepentido antes de morir es castigado con una pena eterna. Es éste un dogma de fe.

El impío objeta: ¿cómo una pena eterna puede ser proporcionada a una falta de un minuto? "Satanás, dice el escritor que acabamos de citar, ha intentado siempre hacer que los hombres se apiaden de los condenados. Aquel cuya malicia es invencible quiere pasar aquí por bueno. Nos presenta a los condenados como infelices que piden perdón y no lo pueden obtener. Quiere que se lamente su desdicha y la suya; reclama una falsa caridad por la cual engañado el hombre se aviene a tener piedad de él. Habla con dulce tono al oído de sus amigos. Se hace todo azúcar y todo miel, se atreve a nombrar su misericordia y a acusar a Dios de crueldad." Así lo representa Vigny en el poema *Eloa*. ¿Qué proporción existe entre una falta de un instante y un castigo eterno?

[65] El santo odio del mal es efectivamente, dígase lo que se quiera, una luz necesaria en la imparcialidad. Para conocer profundamente el bien, hay que amarlo. Para saber verdaderamente todo lo que es el mal, hay que odiarlo.

[66] Hello, *Palabras de Dios*, 2a parte.

La cuestión de tiempo no es aquí lo principal, los obreros de la última hora no han trabajado más que un momento; sin embargo son recompensados por la eternidad. Según el juicio de Dios, así como también según el de la justicia humana, la pena es proporcionada a la gravedad de la falta y no al tiempo que ha sido necesario para cometerla.

Sólo hace falta un instante para asesinar a un hombre; ¿se sigue de ahí que el homicida merezca una pena de un solo instante? Merece por el contrario o los trabajos forzados a perpetuidad o la pena de muerte. El asesino es apartado para siempre de la sociedad de los vivientes; lo que representa en cierto modo la eternidad de la pena infligida por Dios.

Es necesario, además, hacer notar que existe todavía una proporción de tiempo entre la pena eterna y el pecado mortal de que uno no se arrepiente, porque este pecado dura siempre. Lo que hay que considerar aquí es que el pecado mortal es un verdadero suicidio moral que destruye en nosotros la vida divina. El pecador que se separa libremente de Dios y prefiere a Él un miserable bien creado, pone su último fin en este bien creado, destruye en él la vida espiritual y turba en él de una manera *irreparable* el orden divino. Así, la ceguera se convierte en un mal irreparable cuando es destruído el principio de la visión, y basta un instante para destruirlo. El pecado mortal una vez cometido subsiste, pues, como una ceguera incurable, y merece así una pena que no termina. Mientras el desorden dura, dura también la pena. "Por el solo hecho, dice S. Gregorio, de que el pecador pone su fin *último* en un bien creado que prefiere a Dios, tiene la voluntad de pecar para siempre o merece así ser castigado para siempre" [67].

El condenado no pide perdón, su castigo es eterno porque su odio es eterno. Si pudiese salir del infierno elegiría más bien volver a entrar en él que ir al cielo, porque el infierno se adapta a su rabia. En este mundo hay hombres que prefieren un tugurio a un palacio, y la atmósfera de un presidio a la de una iglesia. El condenado ya no puede ser objéto de piedad o de misericordia, porque ha dicho *no* a la Misericordia, y no tiene en sí el menor deseo de arrepentirse. La Misericordia divina aligera, sin embargo, sus sufrimientos, porque si actuara sólo la Justicia, sufriría todavía más [68].

Tal es este atributo terrible de Dios que sólo se manifiesta cuando la misericordia ha sido con frecuencia despreciada. ¿Cuán-

---

[67] *Diálog.*, lib. IV, cap. 44. Y S. Tomás, Ia IIae, quaest. 87, art. 3 ad Ium.
[68] Ia, quaest. 21, art. 4 ad Ium.

tas veces el Dios misericordioso se inclina sobre el pecador para retirarlo del precipicio donde ha caído, para resucitarlo espiritualmente? Lo perdona setenta veces siete veces, es decir siempre, y lo castiga con penas medicinales que tienen por objeto conducir al culpable al arrepentimiento.

Sin embargo, si a pesar de las gracias ofrecidas el pecador desprecia el amor que quiere salvarlo, Dios permite que la muerte sorprenda al culpable en su pecado, sin dejarle más que el tiempo de un último acto decisivo [69], y si se obstina, la pena, al igual que la falta, es eterna. Del mismo modo, el homicida en este mundo es castigado por la exclusión definitiva de la sociedad. El Amor divino menospreciado se hace implacable; sin cólera, proclama los imprescriptibles derechos del soberano Bien a ser amado sobre todas las cosas.

Sin embargo, si sabemos mirar alrededor de nosotros las manifestaciones de la justicia divina, veremos aparecer la armonía sublime de la obra de Dios. Si los más amados han recibido más, deben saber sufrir y expiar por los otros, y en caso de necesidad ser víctimas por ellos. Los rigores de la Justicia se concilian maravillosamente aquí con la más generosa y más tierna Misericordia.

El más amado de todos, más que todas las criaturas humanas y angélicas juntas, es Jesucristo. Y Él precisamente se ofreció como víctima en lugar nuestro, y fué castigado en lugar de nosotros, demasiado débiles para pagar nuestra deuda. La Justicia divina fué por un instante para el corazón de Jesús dura como el infierno, "fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio"; y precisamente en el momento en que la maldición Divina caía sobre Cristo cubierto con nuestras faltas [70], fué cuando salió de su corazón el más heroico de todos los actos de amor para su Padre y para nosotros, el acto de amor que conciliaba en su corazón lacerado las supremas exigencias de la Justicia y la más alta manifestación de la Misericordia más tierna. "Misericordia et veritas obviaverunt sibi. Iustitia et Pax osculatae sunt" (*Ps.* 84, 11). El sufrimiento íntimo del corazón fué el precio de esta conciliación. "Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret." (*Joan.*, 3, 16.)

Tal es la ley del mundo sobrenatural, aparece en la vida de Jesús, de la Virgen y de los Santos; las almas más amadas son

---

[69] Cayetano, im Iam, quaest. 64, art. 2, n. XVIII.
[70] *Ad Galat.*, III, 13. "Christus autem nos redemit de maledicto legis, factus pro nobis maledictum (quia scriptum est, maledictus omnis qui pendet in ligno)." S. Tomás lo explica: "In quantum maledictionem peccati suscepit, pro nobis moriendo, dicitur esse factus pro nobis maledictum."

también las que deben sufrir más en este mundo, y participar para su salvación y para la de los demás en los sufrimientos del corazón del Maestro. "Bienaventurados aquellos que han hambre y sed de justicia, porque ellos serán saciados... Bienaventurados los que sufren persecución por la justicia, porque de ellos es el reino de los cielos." (*Matth.* v). El soportar los sufrimientos de esta vida sobrenatural les valdrá, como dice S. Pablo, un eterno peso de gloria, "aeternum gloriae pondus". (*II Cor.*, IV, 17.)

La Misericordia divina. La Justicia de Dios dijimos, es la virtud por la que Él da a todas las criaturas lo necesario para alcanzar su fin, por medio de la cual recompensa también o castiga. Hay otra virtud de la voluntad divina, que en ciertos aspectos, parece contraria a la Justicia, y es la infinita Misericordia que la Escritura canta incesantemente; "misericordias Domini in aeternum cantabo". (*Ps.* 88, i).

Muchas veces dicen los profetas con *Daniel* (III, 29-42): "Hemos pecado y cometido iniquidad, apartándonos de Ti... Y cuantos males has traído sobre nosotros, y cuanto has hecho con nosotros, con justo juicio lo has hecho... Líbranos en virtud de tu prodigioso poder, y da gloria, Señor, a tu nombre." David en el *"Miserere"* exclama: "Señor, reconozco mis culpas, y mi pecado está siempre ante mí. Contra Ti, sólo contra Ti he pecado... Aspérgeme con hisopo y seré puro, lávame y blanqueceré más que la nieve... No me arrojes de tu presencia... Devuélveme el gozo de tu salvación... y cantará mi lengua tu justicia... ¡Tú, oh Dios! no desdeñas un corazón contrito y humillado". En los Salmos casi siempre van unidas estas tres palabras: la *miseria* del hombre, que invoca la *Misericordia divina* para la *gloria de Dios.* "Socórrenos, oh Dios, salvador nuestro! Socórrenos por el honor de tu nombre, socórrenos y perdona nuestros pecados, por tu nombre. Adiuva nos, Deus salutaris noster, propter gloriam nominis tui, Domine, libera nos et propitius esto peccatis nostris propter nomen tuum." (*Ps.*, 79, 9). "Ostenta tu magnífica piedad, Tú que salvas del enemigo a los que a Ti se acogen. Mirifica misericordias tuas, Domine, qui salvos facis sperantes in te." (*Ps.*, 16, 7). En el *"De Profundis"* se hace la misma invocación: "De lo profundo te invoco, oh Yahweh! Oye, Yahweh, mi voz. Estén atentos tus oídos a la voz de mis súplicas. Si guardas, oh Yahweh!, los delitos, quién, oh Señor, podrá subsistir? Pero eres indulgente... Yo espero en Yahweh, mi alma espera sus promesas... porque de Él viene la misericordia y generosa redención, *copiosa redemptio.*"

El Evangelio nos presenta a Dios como a un padre que nos ama como a sus hijos, que perdona al pródigo a pesar de su ingratitud y de sus reiteradas faltas. La Buena Nueva nos muestra a Dios sobre todo como salvador, el buen Pastor que busca a la oveja descarriada y la lleva sobre sus hombros. Todo el Evangelio es historia de las misericordias de Dios respecto a las almas por alejadas que estén de Él, como la Samaritana, la Magdalena, Zaqueo, el buen ladrón y respecto de todos nosotros por quienes el Padre entregó a su hijo como víctima de expiación.

A pesar de estas brillantes manifestaciones de la infinita Misericordia, la incredulidad que hoy se llama agnosticismo objeta: la Misericordia no es más que un símbolo, una manera de hablar, una metáfora completamente humana como cuando decimos que Dios está enojado. Y así como la cólera, que es una pasión, no podría existir en Dios que es un espíritu puro, así tampoco la misericordia por la que se compadecería de nuestra miseria. La tristeza es inconciliable con la infinita beatitud. Si en Dios hay una justicia absoluta se opone también a la compasión que sería una flaqueza, una restricción de los derechos imprescriptibles del Creador. Dios no se puede desmentir.

Finalmente, añade el incrédulo, si miramos alrededor de nosotros el espectáculo de tantas miserias físicas y morales sin consuelo, ¿no nos lleva acaso a pensar que la Misericordia Infinita no es más que un bello sueño del sentimiento religioso sin fundamento en la realidad?

Por el contrario, la doctrina de la Iglesia nos demuestra: 1º que la Misericordia en vez de ser en Dios una tristeza y una flaqueza es la más gloriosa manifestación de su potencia y de su bondad; 2º que la Misericordia en vez de restringir la justicia se une a ella superándola. Expliquémoslo.

1º La Misericordia en vez de ser una tristeza o una flaqueza es la más gloriosa manifestación del poder y de la bondad de Dios.

Para ver que la Misericordia es una virtud y una perfección absoluta, conviene distinguirla bien de una piedad sensible que no podría existir en Dios.

La piedad sensible se encuentra sobre todo, advierte S. Tomás (IIa IIae, quaest. 30, art. 1), en los débiles, en los tímidos, en aquéllos que se sienten pronto amenazados por el mal que sufre el prójimo. Consideran así instintivamente los sufrimientos de los demás como sus propios sufrimientos y los comparten. Por el contrario los

dichosos, los fuertes se sienten poco inclinados a la piedad sensible porque piensan que nada malo puede ocurrirles.

¿Cómo Dios, que es infinitamente dichoso y está al abrigo de todo sufrimiento, puede compartir nuestras miserias?

No busquemos en Él una piedad sensible, una emoción por la cual Él mismo sufriría con nuestra miseria. En Dios no hay nada sensible, es Espíritu puro; no hay en Él tristeza ninguna porque es el soberano Bien.

Pero la virtud de la Misericordia no es esta piedad que parte de un buen natural y que nace del temor del mal o de una simpatía sensible. La Misericordia es una virtud de la voluntad benevolente y bienhechora, y en vez de nacer del temor del mal, nace del amor al Bien y de una generosidad bastante fuerte y perseverante para triunfar del mal, para arrancar a las almas de la miseria moral y del pecado. Si es propio de las almas débiles moverse a compasión, propio de los seres poderosos y buenos, dice S. Tomás, es darse generosamente, y hacer partícipes a los demás de la riqueza de vida que hay en ellos [71]. Cuanto más bueno es un ser tanto más generosa e íntimamente se da. Por consiguiente, si Dios es infinitamente bueno, si es la beatitud en sí, no podría entristecerse con nuestras miserias, sino que habrá de estar naturalmente inclinado a socorrerlas.

Además, hay en este mundo algo que requiere o atrae invenciblemente la Misericordia divina, y es la miseria, cuando en vez de agriarse, irritarse, sublevarse, se vuelve hacia Dios implorándole con absoluta confianza, porque es el Bien, la Beatitud, la Gloria, y la Omnipotencia. Y cuanto más profunda es la miseria, y más consciente de su necesidad, tanto más siente que sólo Dios puede remediar su abatimiento, y es también tanto más fuerte e invencible sobre la Bondad omnímoda. Cuanto más poderoso y bueno es un ser, tanto más se dará. Cuanto más débil y pobre es un ser, tanto más recaba y atrae el don de la soberana Bondad. Pues cuando parezco más débil, entonces es cuando soy fuerte. "Cum enim infirmior, tunc potens sum", dice S. Pablo (*II Cor.*, XII, 10), cuando el Señor viene a decirle: "En la flaqueza llega al colmo el poder." "Ten misericordia de mí, oh Yahweh!, pues que soy débil, miserere mei Deus quia infirmus sum." (*Ps.*, 6). "Vuélvete a mí y de mí ten piedad, que estoy solo y afligido. Respice in me et miserere mei,

[71] S. TOMÁS, IIa IIae, quaest. 30, art. 4: "Pertinet enim ad misericordiam, quod aliis effundat, et quod plus est, quod defectus aliorum sublevet. Et hoc maxime superioris est. Unde et misereri ponitur proprium Deo: et in hoc maxime dicitur eius omnipotentia manifestari."

quia unicus et pauper sum ego." (*Ps.*, 24). Es el grito de la Cananea: "Los perritos comen de las migajas que caen de la mesa de sus señores"; no puedes despreciar a la que te habla, porque es verdaderamente débil. (*Matth.*, XV, 22).

Pero la miseria es incomparablemente más fuerte todavía cuando suplica no solamente para obtener socorros o auxilios sino para el brillo de la gloria de Dios. Tal es la plegaria de Daniel (III, 42): "Señor, hemos pecado y cometido iniquidad, apartándonos de ti..., y cuantos males has traído sobre nosotros... con justo juicio lo has hecho... No nos confundas, antes obra con nosotros según tu bondad y según la grandeza de tu misericordia." "Socórrenos por el honor de tu nombre", dice el Salmista (ps. 78, 9). Un cristiano de gran fe repetía frecuentemente esta plegaria: "Señor, acuérdate que todo lo has creado de la nada; acuérdate que tu mano ha encendido las estrellas, danos según tu esplendidez y tu inmensidad. Colma mis deseos con la enormidad de tus dones. Hazme decir: Dios es grande y yo no lo sabía; Dios es Dios y yo dormía... Hechos según nuestras dos naturalezas tú eres el Ser y yo la nada. Ya que eres Dios, da como eres, sin reserva, a fin de que yo te reconozca. Yo soy el que no es y tengo necesidad de todo. Dios que lo eres todo, dalo todo a aquél que no es nada y que lo necesita todo. Tú no fuiste avaro cuando sembraste las estrellas en el cielo. No seas invencible puesto que eres Dios. Padre, que encuentras placer en ceder siendo la Omnipotencia, en rebajarte siendo la suma Altura, en ser vencido siendo la Gloria, acógeme sin méritos como me has creado de la nada."

Tal puede ser la plegaria del pecador incapaz todavía de merecer, cuando pide la gracia santificante, principio de todo mérito, la gracia cuyo ínfimo grado vale más que todas las naturalezas creadas tomadas en conjunto [72]. "Colma mis deseos con la enormidad de tus dones."

¿Quién podría decir que la Misericordia así concebida es una imperfección en Dios? Es la manifestación más gloriosa de su poder y de su bondad. Por la creación saca Dios el ser de la nada; por su misericordia realiza una gloria incomparablemente superior, saca el bien del mal; del que es inferior a la misma nada se complace Dios en sacar un bien completamente sobrenatural, superior a todas las naturalezas creadas reunidas. Esto es lo que hace decir a S. Agus-

[72] Ia IIae, quaest. 113, art. 9 ad 2um. "Bonum gratiae unius maius est quam bonum naturae totius universi."

tín y a S. Tomás[73] que es más grande y más glorioso para Dios hacer un justo de un impío que crear el cielo y la tierra. El cielo y la tierra pasarán, la gracia dada al pecador reclama o exige crecer en él y permanecer allí para la eternidad. Santo Tomás añade todavía: aun cuando la gloria, que es la consumación de la gracia, le sea superior, es proporcionalmente más grande hacer un justo de un pecador que hacer un santo de un justo, porque el don de la gracia excede más del estado del impío que el de la gloria del estado del justo. Dios se complace a veces por pura bondad en sacar del pecado más grave un arrepentimiento más intenso y una caridad tanto más alta cuanto más profunda era la ingratitud.

Nosotros no podemos hacer bien más que con bien; la obra de Dios, se ha dicho, es hacer bien del mal; ése es el triunfo de su gloria. La misericordia no es, pues, ni una tristeza ni una flaqueza; no sólo se concilia con la suprema beatitud y omnipotencia, sino que es su más brillante manifestación.

2º ¿Por qué no habría de poder la Misericordia conciliarse también con la infinita justicia? A primera vista parecería que fuera un relajamiento de los derechos imprescriptibles sobre los cuales la Justicia divina no puede ceder en nada. Dios no se puede desmentir.

En realidad la Misericordia en vez de oponerse a la Justicia y restringirla, se une a ella superándola. "Todas las sendas de Yahweh son misericordia y verdad" (*Ps.*, 24, 10), pero "la misericordia aventaja al juicio", dice el apóstol Santiago (*Epist.*, Iac., II, 13). "La razón es, según S. Tomás, que toda obra de divina justicia presupone siempre una obra de misericordia o de bondad completamente gratuita y sobre ella se funda. En efecto, si Dios le debe algo a su criatura es en virtud de un don precedente (si debe recompensar nuestros méritos es porque primero nos dió la gracia para merecer, si debe darnos la gracia necesaria para la salvación es porque primero por pura bondad nos creó y nos llamó a la vida sobrenatural). La Misericordia divina es así como la raíz o el principio de todas las obras de Dios, las penetra de su virtud y las domina. A título de manantial de todos los dones es ella la que influye más fuertemente y por esta razón sobrepuja a la Justicia, que viene solamente en segundo lugar y le queda subordinada. Dios da siempre por superabundante bondad más de lo que la justicia exige, más de lo que exigen la naturaleza y la condición de las criaturas." (Ia, quaest. 21, art. 4).

Fácil es percatarse de esto considerando los tres grandes actos

73 *Ibid.*

de la Justicia: dar lo necesario, recompensar y castigar. La Misericordia sobrepuja a la Justicia y se une a ella hasta en el acto de castigar.

a. El primer acto de la Justicia divina es darles a las criaturas lo que les es necesario para alcanzar su fin. Pero la Misericordia da más de lo necesario. "Misericordia Domini plena est terra (*Ps.* 32, 5). 32, 5).

Dios podía habernos creado en un estado puramente natural, darnos solamente un alma inmortal; pero nos ha llamado a participar sobrenaturalmente en su vida íntima, y nos ha dado la gracia, principio de nuestros méritos sobrenaturales. La Justicia no pierde sus derechos pero la Misericordia la incluye y la sublima.

Después de nuestra caída Dios podía habernos dejado en la perdición; podía también habernos sacado del pecado por un simple perdón, pero nos dió a su propio Hijo como víctima redentora, y nosotros podemos recurrir siempre a los méritos del Salvador. La Justicia no pierde sus derechos, pero la Misericordia la incluye y la sublima.

Después de la muerte de Jesucristo sería suficiente que nuestras almas fueran vivificadas y conservadas por gracias interiores, pero la divina Misericordia nos dió la Eucaristía. El día de Pentecostés, renovado en cada uno de nosotros por la Confirmación, el Espíritu Santo vino a habitar en nosotros. Después de nuestras reiteradas caídas personales encontramos la absolución cada vez que nuestra alma quiere sinceramente volver a Dios. Toda la religión cristiana es la historia de las misericordias del Señor.

Dios nos da infinitamente más de lo que exige nuestra naturaleza. Nos da la vida sobrenatural, y en este orden sobrenatural nos da infinitamente más de lo que sería estrictamente necesario para poder llegar al fin. La justicia no pierde ninguno de sus derechos, pero la Misericordia la incluye y la sublima. Esta Misericordia es tan grande que es abrumadora para el orgullo del espíritu, que fué el pecado del ángel y continúa siendo el vicio profundo del naturalismo. Éste rehusa ser ennoblecido, ser elevado por la gracia a la vida sobrenatural, a la vida íntima de Dios para continuar en una vida puramente natural que no debe más que a sí mismo. Es propio del orgullo no querer deber nada sino a sí mismo y de intentar librarse de la inmensa deuda de reconocimiento que toda criatura tiene respecto a Dios[74]. Cosa extraña; no es tanto

74 Véase la definición del naturalismo en el artículo en que S. Tomás trata del pecado del ángel, Ia, quaest. 63, art. 3. "In hoc angelus appetiit inde-

la Justicia vengadora la que hiere el orgullo; es, sobre todo, la infinita Misericordia. Al más grande misterio de la gracia se opone el misterio de iniquidad.

b. El segundo acto de la Justicia es recompensar a cada uno según sus méritos. Pero la Misericordia da más de lo que hayamos merecido.

En este mundo, ¡cuántas gracias acordadas, fuera de todo mérito, a las almas caídas para arrancarlas al pecado y a la muerte espiritual! Pablo, cuando persigue a la Iglesia naciente, se siente de golpe derribado por la Misericordia divina agobiado por un peso de gracia de la cual nada podía hacerlo digno. Y después de la conversión, ¡cuántos auxilios gratuitos acordados a las almas muy por encima de sus méritos para llevarlas a perseverar en el Bien y a crecer en él! Almas muchas veces caídas se convierten poco tiempo antes de la muerte, como los obreros de la última hora, y reciben sin embargo una recompensa eterna. Estas almas cumplen algunos actos muy simples de caridad, tales como dar un vaso de agua por amor de Dios a un pobre, y la Misericordia Divina las recompensa con una eternidad bienaventurada.

c. El tercer acto de Justicia consiste en infligir la pena debida al pecado. Aquí es también superada por la Misericordia.

"Dar más de la pena sería injusticia; si en este orden el Amor quiere sobrepujar el estricto derecho, dice S. Tomás, sólo puede hacer una cosa, remitir la pena o perdonar. *Perdonar* quiere decir *dar en exceso*; remitir una ofensa es hacer un don gratuito." (Ia, quaest. 21, art. 3 ad 2um.)

¿Y cómo podría el derecho de perdonar ser contrario al derecho de castigar? No lo restringe, lo excede o supera. El derecho de gracia es uno de los más nobles privilegios de los soberanos, de los jefes de Estado. Aquél que impone legítimamente la pena también puede remitirla; esto no le es posible al simple juez encargado de hacer observar la ley, pero le es posible al Legislador y Juez supremo. En esto no hace injuria a nadie. El derecho de perdonar es, pues, la más noble prerrogativa del Juez soberano, la que mejor pone de manifiesto su gloria y su bondad (IIIa, quaest. 46, art. 2, ad 3um).

---

bite esse similis Dei, quia *appetiit, ut finem ultimum beatitudinis id ad quod virtute suae naturae poterat pervenire*, avertens suum appetitum a beatitudine supernaturali, quae est ex gratia Dei."

Hoy los partidarios de la *doctrina* de la inmanencia dicen lo mismo; rechazan un sobrenatural que sería un don gratuito de la divina misericordia. Cf. *Dictionnaire Apologétique de la foi catholique*, 4a edición; artículo *Immanence*, col. 585.

Cuando un criminal, justamente condenado a muerte por las más altas autoridades terrenales, no ha podido hallar gracia ante las mismas, cuando es justamente condenado también por la autoridad del soberano Juez, aun le es posible un recurso: mientras no se ha obstinado o endurecido en el mal puede apelar de la Justicia de Dios a la misma Gloria de Dios. Siempre puede hacer esta plegaria: Señor, yo he pecado enormemente contra Ti, merezco la pena de muerte que los hombres me han impuesto en virtud de la autoridad que de Ti han recibido, pero por tu Gloria, Señor, perdóname; acógeme sin méritos como me has creado de la nada; concédeme morir en unión contigo y haz de mi muerte deshonrosa como la del buen ladrón un rayo de gloria para ti. "Ostenta tu magnífica piedad, tú que salvas del enemigo a los que a ti se acogen. *Mirifica, Domine, misericordias tuas, qui salvos facis sperantes in te.*" (*Ps.* 16, 7).

¿Quién piensa tan purísimamente, sin volver sobre sí, en la Gloria de Dios? A veces aquéllos que ya no pueden pensar en la suya. Un rey destronado como Luis XVI al pie del cadalso o también grandes culpables que ya no tienen absolutamente ningún otro recurso más que la divina Misericordia. Dios se complace a veces en hacer santos. La historia ha conservado el nombre del asesino de S. Pedro mártir, Carino, el cual súbitamente iluminado por la gracia en el más intenso arrepentimiento, pidió el hábito de hermano lego, y después de cuarenta años de penitencia murió él mismo como un santo. Esta misericordia de Dios respecto de los culpables se manifiesta aquí abajo por las numerosas gracias que le son acordadas para llevarlos al arrepentimiento, y por las penas medicinales que el Señor les envía para corregirlos, y por la substitución de otras almas que expíen por ellos.

En fin, como dice S. Tomás, las penas del infierno son medicinales para aquéllos que están todavía sobre la tierra, por el justo temor que les inspiran. No pueden llevar al arrepentimiento al condenado que se obstina siempre; pero aun en el infierno, la misericordia se ejerce en el sentido de que alivia los castigos, para que el culpable obstinado sea menos castigado de lo que merece. Si sólo actuara la Justicia, los condenados sufrirían todavía más (Ia, quaest. 21, art. 4 ad 1um).

La misericordia se une, pues, siempre a la justicia que le queda subordinada. Ambas proceden del Amor del soberano Bien. El Bien supremo se manifiesta primeramente por la difusión de sí mismo, y en segundo lugar, por la proclamación de su derecho

imprescriptible a ser amado sobre todas las cosas (Ia, quaest. 23, art. 5 ad 3um).

Esta Misericordia divina debe excitar en nosotros la esperanza, el amor de Dios, y el amor por los que nos han ofendido; "bienaventurados los misericordiosos, porque ellos alcanzarán misericordia". (*Matth.*, v, 7.)

52º OMNIPOTENCIA. Después de los atributos relativos a las operaciones divinas inmanentes, conviene hablar del principio inmediato de las obras exteriores de Dios. La acción divina que las produce no puede ser formalmente transitiva, porque implicaría necesariamente una imperfección, sería un accidente que emanaría del agente divino y sería recibido en un ser creado. Es formalmente inmanente y se identifica con el ser mismo de Dios, pero es virtualmente transitiva en cuanto produce un efecto fuera de Dios.

Estudiaremos: *a*, la potencia infinita en general; *b*, la creación y la conservación de los seres; *c*, la moción divina; *d*, la posibilidad del milagro.

A. La Potencia infinita (Ia, quaest. 25). "En Dios no podría haber, dice S. Tomás, potencia pasiva o aptitud de recibir, de ser perfeccionado; pero posee eminentemente la potencia activa. Cuanto más en acto está un ser y cuanto más perfecto tanto más principio activo es también; inversamente cuanto más imperfecto y más defectuoso es, tanto más sometido a la pasividad. Ahora bien, Dios es acto puro, soberanamente perfecto, y excluye toda imperfección; por consiguiente, es supereminentemente principio activo y no admite pasividad ninguna." (Ia, quaest. 25, art. 1).

¿Quiere esto decir que la potencia activa es en Dios, como es en nosotros la voluntad, una facultad principio de una operación accidental? Nada hay en Dios de accidental; el Acto puro no es determinable ulteriormente, su operación es su misma esencia. Hay, pues, que purificar de todo modo creado la noción analógica de potencia activa, para poderla aplicar a Dios. "En las cosas creadas la potencia activa es a la vez principio de la acción y del efecto de esta acción. En Dios la potencia es principio de un efecto exterior y creado, pero no de la acción divina que se identifica con la esencia divina. Sin embargo, de un modo completamente relativo a nuestra manera imperfecta de conocer, la esencia divina puede ser concebida como acción y como potencia en cuanto contiene

eminentemente todas las perfecciones que se distinguen en las criaturas." (Ia, quaest. 25, art. I, ad 3um).

La potencia divina es infinita; porque el modo de obrar sigue al modo de ser, y el ser divino es infinito. Cuanto más caliente está un cuerpo, tanto mayor poder tiene para calentar a los demás cuerpos. Cuanto más ilustrada ha sido una inteligencia, tanto más poder tiene para ilustrar a las demás. Dios, que es el Ser en sí debe, pues, tener el poder de dar el ser a todo lo que es susceptible de recibirlo, a todo aquello en que no repugna la existencia. "Si Dios no puede realizar lo imposible, no es porque su potencia sea limitada, sino porque lo imposible, de suyo, no es susceptible de existir, no es realizable. Por consiguiente, si queremos hablar correctamente, diremos que una cosa absurda no puede ser realizada, y no que Dios no la puede hacer." (Ia, quaest. 25, art. 3). Esto es lo que Occam y Descartes no han comprendido, cuando pretendieron que la libertad divina y la omnipotencia no serían infinitas si fueran incapaces de hacer un círculo cuadrado. De ahí se seguiría que la verdad del principio de contradicción y de toda esencia dependería de la libertad divina; pero entonces la misma libertad divina se desvanecería por no tener ningún fundamento: Dios no sería necesariamente el Ser, el Bien, la Inteligencia, ni por consiguiente la Libertad. Sería libre de ser libre como ha sostenido Secrétan, libre de ser o de no ser. Este libertismo absoluto, destrucción de toda verdad, de todo ser, es la absurdidad en sí, conduce al nihilismo radical.

Por el contrario, llevar el intelectualismo tan lejos como pretenden Leibnitz y los partidarios del optimismo absoluto, es caer en otro exceso. Es restringir indebidamente la libertad y la omnipotencia divina, sostener que estaban limitadas o reducidas a la producción del mundo actual, que sería el mejor de los mundos posibles. Indudablemente, Dios no podía crear con más sabiduría de lo que lo ha hecho, ni disponer las cosas *mejor* de lo que están; pero podía crearlas *mejores*, dice S. Tomás, porque media siempre lo infinito entre una criatura por perfecta que sea y la infinita bondad que ella representa (Ia. quaest. 25, art. 5). El animal no está mejor dispuesto que la planta, pero es un ser mejor y más perfecto; sobre él el hombre es más perfecto todavía; sobre el hombre están los espíritus puros, cuya inteligencia es más o menos poderosa; pero el espíritu puro creado que fuera lo más perfecto posible (infinitamente perfecto), es inconcebible y contradictorio, lo mismo que lo es el movimiento más rápido, infinitamente rápido. Dios puede siempre crear un espíritu puro más perfecto.

(Véase a este respecto la solución de las antinomias relativas a la libertad, cap. IV, n. 62.)

B. La Creación y la Conservación de los seres (Ia, quaest. 45 y 105). La omnipotencia es creadora. El dogma de la creación se puede resumir en estas palabras: Todo lo que existe fuera de Dios lo ha hecho Dios libremente de la nada para su gloria y por pura bondad.

Todo lo que existe fuera de Dios, lo visible y lo invisible, la tierra, el firmamento, los ángeles, espíritus puros tan numerosos como las estrellas del cielo, y finalmente al hombre compuesto de espíritu y de cuerpo. Ninguno de estos seres existe por sí mismo, porque ninguno de ellos es el ser en sí, la vida, la luz, la santidad en sí, todos son finitos; por consiguiente, han recibido necesariamente su existencia de *El que es.* (Ia, quaest. 45, art. 2).

Han sido hechos de la nada por Dios, es decir que todo su ser, absolutamente todo su ser, ha sido producido por Dios, y antes de esta producción nada de su ser existía [75]. Hay una distancia infinita entre *crear* y obrar tal como nosotros lo hacemos todos los días. Los filósofos modernos que abusan frecuentemente de la palabra crear, cuando hablan por ejemplo de la evolución creadora, la imaginación creadora o de idea creadora, no han reflexionado sobre lo que quieren decir estas palabras, *hacer de la nada.* Esta palabra nos revela nuestra absoluta dependencia respecto de Dios, dependencia que es el fundamento de todos nuestros deberes; para comprender en particular lo que debe ser la humildad cristiana habría que haber profundizado el misterio del acto creador y lo que quieren decir estas palabras *hacer de la nada.*

El estatuario hace la estatua, pero no de la nada, toma el mármol que él no ha hecho y no hace más que darle una determinada forma, lo informa, lo transforma. No crea la estatua, no produce *todo su ser.* El estatuario es un transformador y no un creador.

El arquitecto, que construye un edificio, no lo crea; solamente ordena los materiales que no ha producido.

[75] *Ex nihilo* tiene el mismo sentido que *non ex aliquo subiecto o ex nullo praesupposito subiecto, veluti causa materiali.* También los escolásticos definen frecuentemente la creación: *productio totius rei ex nihilo sui et subiecti.*

Esta producción tiene una causa eficiente, una causa final, y una causa ejemplar (la idea divina), pero no tiene causa material.

La creación difiere esencialmente de la *emanación panteísta,* digan lo que digan Cousin y muchos filósofos modernos. La emanación implica contradicción como el panteísmo que ella supone. O bien ésta es *inmanente* e implica la confusión de lo finito y de lo infinito, o bien es *transitiva* y supone la divisibilidad de la substancia divina, que es absolutamente una, simple e indivisible.

El padre que engendra a un hijo, no lo crea ni le da todo su ser. Algo de la substancia del hijo preexistía, la materia, un germen que se desarrolló, pero que el padre no creó de la nada por su sola voluntad.

El pensador que forja un sistema no lo crea; parte de principios ciertos y de principios evidentes, ordena un determinado número de ideas bajo estos principios para hacer inteligibles los hechos; no crea, construye con materiales preexistentes. Cuando después instruye a un discípulo, no hace sino formar, informar su inteligencia, pero no la crea.

En fin, cuando nuestra voluntad emite un acto libre, no lo produce de la nada, tal acto no es más que una modificación accidental de la misma, supone un poder real que él determina o informa.

Ningún agente finito puede crear, sino solamente transformar lo que ya existe. La razón de ello es que el efecto más universal depende de la causa más universal. La producción del ser como ser, o de todo el ser de una cosa sólo puede, en consecuencia, atribuirse a la causa más universal que es la Causa suprema. Lo mismo que el fuego calienta, y que la luz ilumina, así también el Ser en sí puede producir el ser, todo el ser de una cosa dada (Ia, quaest. 45, art. 5).

Y por pequeña que una cosa sea, aun cuando sólo sea un grano de arena, se necesita un poder infinito para poderla producir *de la nada.* En efecto, cuanto más pobre es la materia que se ha de transformar, tanto más poderoso ha de ser el agente que la trabaje; cuanto más ingrata es la tierra, tanto más trabajada tiene que ser, más regada y más calentada por el sol, y mejor ha de ser también la simiente. Cuando la materia es tan pobre que no es nada más que la pura nada, para sacar algo por pequeño que sea de esta nada, se necesita una potencia infinita. Cuando la potencia pasiva disminuye, la potencia activa debe aumentar; en el límite, cuando la potencia pasiva es la nada, la potencia activa debe ser infinita (Ia, quaest. 45, art. 5 ad 3um). Sólo Dios que es el Ser en sí le puede dar a una cosa todo su ser, en vez de darle solamente una forma o modo de ser. El ser que brota así de la nada, tal es el efecto propio de Dios.

El acto creador no es más que una acción formalmente transitiva que emanaría de Dios a modo de accidente y sería recibida en el ser creado. Es una acción formalmente inmanente, que no es distinta de la esencia de Dios; pero se dice virtualmente transitiva en cuanto produce un efecto hacia afuera. Por parte de la

8

criatura, la creación pasivamente considerada, no es más que la relación real de dependencia de la criatura respecto del Creador. De Dios al ser creado no podría haber relación real esencial o accidental; no puede haber más que una relación de razón (Ia, quaest. 45, art. 3 y quaest. 13, art. 7).

Para disipar la obscuridad del misterio de la creación se nos ha propuesto en estos últimos tiempos no un misterio sino una contradicción en los términos: *la evolución creadora.* Para crear es necesario ser el Ser en sí, y la evolución no es más que el inconsistente devenir. ¿Cómo aquello que deviene y no existe todavía, tendría en sí su razón de ser?

¿Cómo el devenir, incapaz de explicarse a sí mismo, podría ser el principio de todo lo demás?

Del hecho de que Dios nos haya creado de la nada resulta que por nosotros mismos en rigor de verdad no somos nada. Si suprimimos en nosotros mismos lo que hemos recibido de Dios, no queda nada, literalmente nada. Y como el obrar sigue al ser, no existiendo por nosotros mismos independientemente de Dios, tampoco obramos por nosotros mismos independientemente de Dios. Gran ilusión sería pensar que nosotros somos la causa única y suficiente de nuestra determinación libre en lo que tiene de bueno. "¿Qué tienes que no hayas recibido?", pregunta S. Pablo (*I Cor.*, IV, 7). "Mas por la gracia de Dios soy lo que soy. Gratia Dei sum id quod sum", añade. (*I Cor*, XV, 10.)

¿Qué fin se propuso Dios cuando todo lo creó así de la nada? Ya lo hemos dicho antes al hablar del amor para con las criaturas: fué su propia gloria o la libre manifestación de su bondad. En efecto, Dios no puede, creando, perseguir un fin inferior al soberano Bien que es Él mismo; sería indigno de Él. Tampoco puede crear para aumentar su felicidad o para acrecer su perfección, puesto que Él es por esencia la perfección infinita y no tiene ninguna necesidad de crear para ser feliz. El fin perseguido por Dios no puede ser, por consiguiente, otra cosa que su Gloria exterior, que no es más que la manifestación de su bondad. "Él ha dado el ser a las criaturas a causa de su bondad, que quiere comunicar, y que ellas deben representar." (Ia, 47, 1.) Dios, que es el Soberano Bien, ha querido resplandecer, como el Sol resplandece; ha querido esclarecer, fecundar a su alrededor, y referir todo a Él. Como la estrella enriquece la noche con la luz que nos envía, Dios ha querido enriquecer la pequeñez de sus criaturas; como el pájaro llena el aire con su canto, Dios ha querido cantar todas las perfecciones que existen en Él. Este resplandor de Dios, este canto que Él prodiga, es su

Gloria interior. Ésta es la finalidad digna de Él. (Cf. *Concilio de Vaticano*, Denzinger, 1783.)

En esta búsqueda de su gloria exterior, imposible encontrar el menor egoísmo, ya que esta gloria es el resplandor de la infinita bondad, de la riqueza bienhechora de la cual Dios nos quiere hacer participar, como el sol hace participar a la tierra de su luz y de su calor. Dios no puede querer su gloria exterior sin desear por ella misma nuestro bien, y, por lo mismo, no podemos pretender nuestra propia felicidad sin buscar la glorificación de Dios. Si solamente buscamos satisfacer nuestras aspiraciones, quedaremos prisioneros de nosotros mismos; cautivos de un sentimentalismo romántico, ignoraremos las maravillas de la oración cristiana: "Libera, Señor el *Alleluia* que quiere subir hacia nosotros, pues mi corazón estalla y no se contiene más. ¡Corred, torrentes de gozo sobre los deseos que abrasan los corazones! ¡Corred, torrentes de gloria! *¡Alleluia!*" Éste es el grito del alma cristiana y la respuesta al orgullo filosófico que pretende que Dios nos ha creado únicamente para nosotros mismos y no para Él. "Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam." (*Ps.* 113.) Es la audacia de la humildad, ante la cual el orgullo es tímido, tanto como es ciego y limitado. Es como comparar el "non serviam" con el "Magnificat".

Esta gloria exterior de Dios, manifestación de su bondad, la ha querido libremente sin ninguna necesidad ni siquiera moral, porque Dios no es ni más grande ni más dichoso por haber creado el universo. Antes de la creación tenía la plenitud infinita del ser, del bien, de la vida, de la felicidad; las criaturas no le añaden nada. Después de la creación hay muchos seres, pero no más ser, muchos vivientes pero no más vida, muchas inteligencias pero no más sabiduría ni más santidad ni más amor.

Es dogma de fe que Dios creó en el tiempo y no desde la eternidad. Y eso, según S. Tomás (Ia, quaest. 46), depende de la libertad divina; la razón tampoco puede demostrar la imposibilidad de la creación ab aeterno (véase *supra*, n. 10).

Al principio, antes del pecado, el orden admirable de la creación narraba la gloria de Dios, como el cielo estrellado la canta todavía hoy. Era la más sublime sinfonía sin disonancia ninguna, "desde las profundidades de la nada hasta lo más alto del ser", desde la materia inestable que se presta a toda clase de formas fugitivas hasta los coros inmortales de los espíritus puros, eran otras tantas notas armoniosas maravillosamente combinadas y como el canto al Dios creador. Esta armonía y esta jerarquía de los seres implican necesariamente desigualdad; la bondad divina, una y simple en

sí misma, no puede manifestarse por debajo de sí misma, es decir, en la creación, si no es por una variada multitud que es como su moneda; y esta multitud no puede narrar las diversas perfecciones de Dios y la riqueza de las ideas divinas si no es estando ella misma ordenada y jerarquizada. No todas las partes de un árbol pueden ser flores: se necesitan raíces, tronco, ramas y hojas; así lo necesita la belleza del árbol. Lo mismo sucede en el universo, en él son necesarias unas criaturas inferiores y otras más elevadas, desde la piedra hasta el espíritu puro (Ia, quaest. 47).

Si se comprende la doctrina de la creación, se ve que tiene por consecuencia la de la *conservación* (Ia, quaest. 104). Si Dios cesara por un instante de conservar las criaturas, éstas serían inmediatamente aniquiladas, como el rayo de sol desaparece cuando el sol deja de enviar su luz.

La imaginación no percibe esta necesidad de la conservación de los seres; muchos efectos sensibles que ella se representa no tienen necesidad de ser conservados por la causa sensible que les ha dado origen. El padre y la madre después de haberle dado el ser al hijo, pueden morir y el niño continúa viviendo.

La imaginación es incapaz de discernir los agentes que son sólo directamente causas del devenir de su efecto, y aquéllos que son causas no solamente del *devenir* sino del *ser* mismo de su efecto; esta distinción sólo puede ser hecha por la inteligencia, que es la facultad del ser. Sin embargo, algunos efectos permiten hacerla sensible.

El padre es directamente causa de la generación pasiva de su hijo, y sólo indirectamente del ser de su hijo; también puede él morir y el hijo continuar viviendo. Por el contrario, otros agentes son directamente causas tanto del devenir como del ser de su efecto, de tal modo que no pueden cesar en su acción sin que este efecto deje de existir. La generación de un animal depende no sólo del padre del animal sino de un cúmulo de influencias cósmicas que son necesarias además para su conservación. Suprimid la presión atmosférica y el calor solar, y el animal más vigoroso no vivirá ni siquiera un segundo. En el orden físico los agentes generales son necesarios para la conservación de los seres que se benefician con su influencia.

Del mismo modo la sensación o la impresión sensible sólo subsiste en tanto que el objeto que lo ha producido la conserva. Es porque éste es causa no sólo de su aparición sino directamente de su ser. Nuestra sensación visual del rojo no dura sino por el influjo del objeto que la causa en nosotros; un foco virtual desaparece cuando el foco real que lo sostenía o generaba deja de actuar.

Del mismo modo en la vida intelectual, el conocimiento de una conclusión engendrada por determinados principios desaparece si olvidamos los principios. ¿Por qué? Porque son una causa superior, causa directa no solamente del devenir sino del ser de su efecto. La conclusión sólo subsiste por su dependencia actual, y no solamente pasada, respecto del principio.

Así también en el orden voluntario el deseo no permanece vivo sino en cuanto subsiste el atractivo del bien que lo ha hecho nacer. Y si dejamos de querer un fin dejamos por ello mismo de querer los medios elegidos para conseguirlo.

Es propio de una causa de la misma especie que su efecto, el ser solamente causa del devenir de este efecto. Es del todo evidente que el ser del efecto no puede depender directamente de la misma, porque ella es tan pobre como él y participa como él en una perfección que tanto el uno como la otra sólo pueden obtener de una causa superior.

Por el contrario, es propio de una causa, que es de un orden superior a sus efectos, ser causa directa no solamente del devenir de los mismos sino también de su ser. Tal es el principio respecto de las consecuencias o el valor del fin respecto al de los medios.

Ahora bien, Dios es la causa suprema que es el Ser en sí subsistente; y toda criatura es ser por participación. De donde se sigue, pues, que la criatura no depende de Dios solamente en su devenir en el momento en que es producida, sino directamente en su mismo ser en cada instante de su existencia. Y sería inmediatamente aniquilada si Dios dejara un solo instante de conservarla; lo mismo que el conocimiento científico de una conclusión desaparece cuando se olvida el principio en que se funda, cuando se pierde de vista la luz objetiva que la produce en nosotros.

Si la causa inferior que explica el devenir de su efecto cesa de actuar, el efecto se detiene; si el albañil se duerme, la casa no se construye. Si la causa superior que explica directamente el ser mismo de su efecto cesa de actuar, en el mismo instante el efecto deja de existir[76].

"La conservación de las cosas hecha por Dios no se hace por una nueva acción divina sino por la continuación de la acción

[76] S. TOMÁS, Ia, quaest. 104, art. 1: "Sicut igitur *fieri* rei non potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus secundum fieri; ita nec *esse* rei potest remanere, cessante actione agentis, quod est causa effectus non solum secundum fieri, sed etiam secundum esse."

creadora que le da el ser. Esta acción divina está por encima del movimiento y del tiempo." (Ia, quaest. 104, art. 1, ad 4um). "Nec aliter Deux res in esse conservat, nisi in quantum eis continue influit esse." (*Ibid.*, art. 4).

Por su poder absoluto, Dios, que todo lo ha creado libremente, podría aniquilar a todas las criaturas, cesando de conservarlas. Pero de hecho Dios no aniquila nada, ni los espíritus ni la materia. No lo hace ni según el curso ordinario de la naturaleza [77], ni siquiera por milagro, porque no hay ningún motivo para hacerlo; la aniquilación no manifestaría ninguna perfección divina (Ia, quaest. 104, art. 4).

Tal es la doctrina de la conservación, la doctrina tomista y clásica entre los teólogos. En Descartes ha perdido su simplicidad y su profundidad.

C. La Moción divina (Ia, quaest. 105). Después de haber tratado de la conservación de los seres, que es una consecuencia de la creación, S. Tomás habla de la moción divina. Veremos lo esencial de su doctrina sin insistir mucho en ella, porque ya expusimos las relaciones entre la moción divina y de nuestra libertad a propósito de la presciencia de los futuros libres (n. 49 *b*), y deberemos volver a insistir sobre esto al exponer la solución de las antinomias relativas a la libertad (ns. 64 y 65).

Dios, dice en primer lugar S. Tomás (Ia, quaest. 105, art. I), puede transformar *inmediatamente* la materia prima. Y sólo Él tiene este poder, lo mismo que sólo Él ha podido producir la materia que puede llegar a la existencia únicamente por medio de la creación. Sólo la causa propia de un efecto determinado puede transformarlo inmediatamente, porque la transformación inmediata de una cosa tiene una especificación del mismo orden que la de su producción inmediata. Sólo Dios, que puede crear o producir todo el ser de una substancia, puede cambiar el ser en cuanto ser de esta substancia o sea transubstanciarla (IIIa, quaest. 75, art. 4). Sólo Dios, que puede producir la materia, la puede transformar inmediatamente, convertir, por ejemplo, en un instante el agua en vino sin alteraciones accidentales previas; un agente creado no puede, por el contrario, transformar la materia sino *mediatamente* por medio de modificaciones accidentales que es capaz de producir en la misma

[77] La corrupción de los animales y de las plantas no es aniquilamiento o reducción a la nada, lo mismo que su generación no es creación. Su forma esencial no ha sido creada de la nada como el alma humana, estaba en potencia en la materia, y cuando mueren no se reduce a la nada sino que queda en potencia en la materia. Ia, quaest. 104, art. 4 ad 3um.

(Ia, quaest. 110, arts. 2, 3, 4). Así, sólo nuestra inteligencia puede modificar inmediatamente su propio juicio, la imaginación sólo lo puede transformar mediatamente por medio de imágenes. Esta conclusión es de gran importancia para la discernibilidad del milagro; la transformación inmediata de la materia excede o supera todas las fuerzas creadas, conocidas y desconocidas. Ahora bien, esta transformación existe en la resurrección de un muerto, en la multiplicación de los panes, en la conversión instantánea del agua en vino, etc.

Por la misma razón sólo Dios ha podido producir por medio de la creación nuestras inteligencias y puede moverlas inmediatamente, no sólo por la proposición de un objeto, sino también subjetivamente, esclareciendo y fortificando nuestra facultad intelectual. Así, sólo Dios es causa de la certeza del conocimiento profético [78] y de la fe sobrenatural.

Sólo Dios puede mover subjetivamente una voluntad creada; sólo Él ha podido crearla y ordenarla al bien universal y al soberano bien que es Él mismo. El orden de los agentes debe responder al orden de los fines. Él la mueve interiormente sin violentarla, porque le conserva su inclinación natural al bien universal y despierta esta inclinación cuando la induce a determinarse a sí misma a tal bien particular (Ia, quaest. 105, art. 4, y IIIa, art. 2). "Solus Deus illabitur animae." (IIa, quaest. 64, art. 1).

¿Mueve Dios todas las causas segundas en todas sus acciones? (Ia, quaest. 105, art. 5). La Escritura responde: "Operatur omnia in omnibus." (*I Cor.*, XII, 6.) "In ipso enim vivimus, movemur et sumus." (*Act.*, XVII, 28). "Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine." (*Isa.*, XXVI, 12.)

No hay que entender esto como lo hacen los *ocasionalistas*, en el sentido de que sólo Dios obraría en todas las cosas, que no calentaría el fuego sino Dios en el fuego o con ocasión del fuego. Si así fuera, dice S. Tomás, las causas segundas no serían causas, y no podrían obrar, su existencia sería vana; su impotencia probaría además que Dios no ha podido comunicarles la acción y la vida, como un artista que sólo puede hacer obras muertas (quod pertinet ad impotentiam creantis). El ocasionalismo lleva al panteísmo, porque el obrar sigue al ser, y el modo de obrar sigue al modo del ser. Por consiguiente, si no hay más que una acción que es la de Dios, tampoco debe haber más que un ser; las criaturas son absorbidas por Dios; el ser en general se identifica con el ser divino, como

[78] Ia, quaest. 105, art. 3; quaest. III, art. 1. IIa IIae, quaest. 173, art. 2; quaest. 172, art. 5 ad 2um.

exige el realismo ontologista, caro a Malebranche y muy íntimamente unido en su pensamiento con el ocasionalismo.

El extremo opuesto al ocasionalismo es, como vamos a ver, el *molinismo*, que sostiene que la causa segunda puede obrar sin premoción divina. Y si Malebranche admite el realismo ontologista, según el cual todo lo vemos en Dios, Molina, como es sabido, tiene muchas afinidades con los nominalistas.

S. Tomás ocupa aquí una posición superior a estas dos doctrinas extremas, que son verdaderas en lo que afirman, y falsas en lo que niegan. Los fundamentos de la tesis tomista son los que hemos expuesto antes: el realismo moderado, la analogía del ser; sólo Dios es Ser en sí, la criatura está compuesta de esencia y existencia. Ahora bien, el obrar sigue al ser, y el modo de obrar sigue al modo del ser. En consecuencia, sólo Dios obra por sí, la criatura obra realmente, lo mismo que existe realmente, pero sólo obra por Dios.

¿Cómo hay que entender esto? S. Tomás responde (Ia, quaest. 105, art. 5): "Dios mueve en primer lugar todas las causas segundas como un fin, porque todo agente obra en vista de un bien y todo bien es una similitud participada del Bien supremo. 2º Dios mueve toda causa segunda como agente primero. En efecto, si hay muchos agentes subordinados, el segundo obra en virtud del primero, porque el primero lo mueve a obrar. Por consiguiente, todas las causas obran por virtud de Dios, el cual es así causa de todas las acciones de todo agente creado [79]. 3º Dios no mueve solamente todas las cosas en su operación, como el artesano mueve el hacha, sino que le da a cada criatura su naturaleza y se la conserva, y le da y le conserva su mismo ser, lo que en ella hay de más íntimo; así opera íntimamente en todas las cosas."

[79] S. TOMÁS, a propósito de la gracia *operante* y *cooperante* (Ia IIae, quaest. 111, art. 2), distinguirá sin duda en la voluntad dos movimientos: "El primero aquel en que *es movida sin moverse ella misma*: aquí la gracia se llama *operante*; el segundo en el cual *es movida* y *se mueve*: aquí la gracia se llama *cooperante*." Pero aun en este segundo acto en que la voluntad se mueve, la moción divina cooperante tiene una *prioridad de naturaleza* sobre la moción que la voluntad ejerce sobre sí misma. Es el caso de aplicar el principio enunciado en el artículo que explicamos en la Ia, quaest. 105, art. 5: "Si sint multa *agentia* ordinata, semper *secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. Et ita ipse est causa omnium actionum agentium.*"

"Hanc inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit." Ia, quaest. 106, art. 2. "Omnis actio voluntatis in quantum est actio, non solum est a voluntate ut immediate agente, sed a Deo ut primo agente, qui *vehementius imprimit*. Unde sicut voluntas potest immutare actum in aliud, *ita et multo amplius Deus*", *De Veritate*, quaest. 22, art. 8, item art. 9.

C. Gentes, lib. III, cap. LXXXIX: "Homo non potest virtute voluntatis sibi data uti, *nisi in quantum agit in virtute Dei.*"

"Dios les da, pues, a las criaturas su forma o naturaleza, las conserva en la existencia, las aplica a obrar (*applicat eas ad agendum*) y es el fin de toda acción." (*Ibid.*, ad 3um). "Repugnaría sin duda que una misma acción procediera de dos agentes del mismo orden; pero nada impide que una misma acción proceda de la causa primera y de una causa segunda subordinada." (*Ibid.*, ad 2um). "Dios obra suficientemente en todas las cosas a título de agente primero, sin hacer por ello superflua la acción de la causa segunda." (*Ibid.*, ad 1um).

S. Tomás desarrolla la misma doctrina en la suma *Contra Gentes* (Lib. III, cap. LXVII). En el tratado *De Potentia* (quaest. 3, art. 7), muestra que Dios es causa de toda acción creada, de cuatro maneras: 1º porque le ha dado a la criatura la virtud o facultad de obrar, 2º porque se la conserva, 3º porque la aplica a la acción (in quantum *movet eam ad agendum*; in quo non intelligitur collatio aut conservatio virtutis activae, sed *applicatio* virtutis ad actionem), 4º porque la mueve como el agente principal mueve su instrumento, para producir en el efecto lo que excede o supera la virtud propia del instrumento, en este caso *el mismo ser* de la acción. En efecto, el ser es en todas las cosas lo más profundo y más universal que hay por consiguiente, es el efecto *propio* de Dios, como el efecto propio del artista es lo que sólo él produce por el modo como anima y sublima su instrumento. "Nec aliquid agit ad esse nisi per virtutem Dei. Ipsum enim esse est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus, et ideo soli competit secundum virtutem *propriam* talis effectus." Del mismo modo toda perfección absoluta (Simpliciter simplex) participada, como la inteligencia o la libertad, requiere para ser actualizada la intervención de Dios, a título por ejemplo de primer inteligente y de primer libre [80].

¿Qué hace, pues, la causa segunda? S. Tomás responde en el mismo pasaje: es causa de la acción precisamente en cuanto la acción es *esta* acción individual. Dice también (Ia, quaest. 104, art. 1): "Si dos seres son de la misma especie, uno no puede ser causa de la forma esencial del otro, en cuanto es *tal* forma (de tal especie), porque entonces sería causa de su propia forma que es de la misma naturaleza; pero puede ser causa de la forma del otro en cuanto es *esta* forma individual, recibida en *esta* materia. Así es

[80] "Perfectius ordo invenitur in spiritualibus quam in corporalibus. In corporalibus autem, omnis motus causatur a primo motu. Oportet igitur quod in spiritualibus, omnis motus voluntatis a *prima voluntate* causetur, quae est voluntas Dei." *C. Gentes*, lib. III, cap. LXXXIX.

causa del *devenir* del efecto y no de su *ser* directamente", según hemos demostrado en el párrafo precedente a propósito de la conservación.

La causa segunda es, pues, *causa instrumental del ser en cuanto ser de su efecto,* el cual bajo este aspecto depende directamente de Dios. ¿Síguese acaso de aquí, como pretenden los ocasionalistas, que no es propiamente causa de nada? De ningún modo, *es causa propia del devenir y, por consiguiente, de la individualidad de su efecto.*

¿Es necesario decir con Molina, en el extremo opuesto del ocasionalismo, que la causa segunda ejerce su causalidad propia, sin tener necesidad de ser premovida por la causa primera? Imposible; *la causa segunda no ejerce su causalidad propia sino bajo el influjo de la causa primera que la aplica al acto* [81]. ¿Por qué?, porque por sí misma la causa segunda *no se puede reducir de la potencia al acto,* tiene que ser movida o aplicada a obrar. Además, la individualidad de su efecto es también del ser, y deriva o depende en este sentido de la Causa primera.

Así como el ser común a todas las cosas penetra hasta las últimas particularidades de las mismas, así la causa transcendente del ser en cuanto ser de las cosas es causa primera de todo lo que existe; pero quien dice causa primera no por ello dice causa única e inmediata de todo lo que existe. No se puede distinguir, dice S. Tomás, en la realidad de un efecto dado, lo que procedería y depende exclusivamente de Dios y lo que procedería únicamente de la causa segunda, "non est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima". (Ia, quaest. 23, art. 5) . De esta suerte, la acción producida es *toda entera* del agente creado que obra a título de causa segunda, y *toda entera* de Dios que obra a título de causa primera. Solamente el mal por ser una deficiencia o defecto, procede exclusivamente de la causa creada deficiente.

El tomismo evita así los excesos opuestos del ocasionalismo y del molinismo y se eleva por encima de ambos, porque contiene todo lo que éstos tienen de positivo y rechaza solamente sus negaciones en virtud de una afirmación superior. El ocasionalismo suprime la causalidad creada. El molinismo considera la causa primera y la causa segunda como dos *causas parciales coordinadas* de un mismo efecto, semejantes, dice Molina, a dos hombres que llevan un navío;

---

[81] Así el instrumento sólo produce su efecto *propio* porque es *aplicado* a producirlo, y sólo produce su efecto *instrumental* o superior porque es *superelevado* por el agente principal. La pluma sólo deja un *trazo* sobre el papel si es *movida* por una mano, y sólo deja un *trazo artístico* cuando es *manejada* por un artista. Sólo él sabe moverla con *arte.*

lo cual suprime la causalidad universal del agente primero. El tomismo considera la causa primera y la causa segunda como dos *causas totales,* de las cuales una está *subordinada* a la otra. Afirma tanto la causalidad creada como la causalidad universal de la causa primera. Ni dualismo ni monismo o panteísmo, sino subordinación perfecta de lo creado a lo increado.

Son muchos los textos en los que S. Tomás aplica estos principios a la libertad [82].

Pero ¿cómo concebir la acción divina que produce así un efecto fuera de Dios? Esta acción, según ya hemos dicho a propósito de la creación, es formalmente inmanente y virtualmente transitiva. No se distingue realmente del mismo ser de Dios [83]; no es formalmente transitiva como es la acción accidental de un agente creado recibida en el paciente sobre el cual ella opera; pero se dice que es virtualmente transitiva, porque tiene eminentemente toda la perfección de una acción transitiva menos sus imperfecciones, y puede, por consiguiente, producir un efecto hacia afuera.

¿No hay, sin embargo, ninguna moción creada recibida en la causa segunda? ¿La gracia actual operante o cooperante no sería más que la acción increada de Dios o el acto saludable del que se dice que ella es causa?

S. Tomás responde en el artículo en que trató ex profeso y extensamente de esta cuestión (*De Potentia,* quaest. 3, art. 7, ad 7um): "lo que es producido por Dios en la causa segunda y en virtud de lo cual ella obra actualmente está en ella de una manera

---

[82] Los hemos citado antes (n. 49 b) a propósito de la presciencia de los futuros libres, y nuevamente volveremos a insistir en ello (n. 64 y 65) al exponer la solución de las antinomias relativas a la libertad.

Basta citar aquí la Ia, quaest. 19, art. 8; quaest. 22, art. 2 ad 4um. "Cum ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam, necesse est ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur." Ia, quaest. 83, art. 1 ad 3um. "Deus movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit." Ia quaest. 103, art. 5, 6, 7, 8; quaest. 105, art. 4; quaest. 106, art. 2. "Hanc inclinationem (voluntatis) solus ille immutare potest, qui virtutem volendi creaturae contulit." Ia IIae., quaest. 10, art. 4 ad Ium y 3um; Ia IIae, quaest. 109, art. 1.

Contra Gentes, lib. 1, cap. LXVIII; lib. III, caps. LXX, LXXXIX, XC, XCI, XCIV. "Quomodo motus voluntatis causetur a Deo et non solum a potentia voluntatis. Quod electiones et voluntates humanae subdantur divinae Providentiae." Lib. III, cap. CXLVIII. "Sub Deo, qui est primus intellectus et volens, ordinantur omnes intellectus et voluntates sicut instrumenta sub principali agente."

De Veritate, quaest. 22, art. 8 art. 9; quaest. 24, art. 14.

De Malo, quaest. 6, art. 1 ad 3um; quaest. 16, art. 8; quaest. 3, art. 2 ad 4um. "Cum aliquid movet seipsum, non excluditur quin ab alio moveatur, a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et *sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii.*"

[83] Ia, quaest. 25, art. 1 ad 3um.

intencional o transitoria, como los colores están en el aire o la moción artística en el instrumento manejado por el artista"[84]. Del mismo modo, a propósito de la gracia actual dice que es en el alma un efecto gratuito de Dios, "motus quidam animae... in quantum anima hominis movetur a Deo ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum" (Ia IIae, quaest. 110, art. 2). Finalmente se lee en la suma *Contra Gentes* (lib., III, cap. CXLIX): "motionem moventis praecedere motum mobilis ratione et causalitate". Y (lib. III, cap. LXVI) "nam complementum virtutis agentis secundi est ex agente primo".

Tal es la doctrina de S. Tomás sobre la moción divina. Llama la atención el que algunos hayan pretendido no ver aquí más que una asistencia extrínseca de Dios; los textos no permiten tal interpretación[85].

[84] *"Id quod a Deo fit in re naturali, quo actualiter agat, est ut intentio sola habens esse quoddam incompletum*, per modum quo colores sunt in aere, et virtus artis in instrumento artificis... Rei naturali potuit conferri virtus propria, ut forma in ea permanens, non autem *vis qua agit ad esse* ut instrumentum primae causae, nisi daretur ei quod esset universale essendi principium; *nec iterum virtuti naturali conferri potuit ut moveret se ipsam*, nec ut conservaret se in esse."

[85] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus, Philosophia naturalis*, quaest. 25, art. 2: "Ista motio non potest esse operatio ipsa causae creatae, siquidem ista motio est praevia ad talem operationem et movet ad illam, non ergo est ipsa actio causae creatae haec enim non potest movere causam ut agentem, sed passum."

Véase también P. DEL PRADO, O. P., *De Gratia et libero arbitrio* (Friburgo, 1907), pars IIa, 178-295; pars IIIa, cap. XII, pág. 478-521, la crítica de interpretación que dan de S. Tomás y de Cayetano los cardenales Pecci, Satolli, así como Mons. Paquet y el P. Yansens. Estos teólogos enseñan contra los molinistas y los suaristas que la ciencia media es inconcebible, y que el influjo divino necesario al acto libre es una moción física, cooperante, intrínsecamente eficaz. Pero, añaden, esta moción no es previa, no tiene ni prioridad de tiempo ni de naturaleza sobre la causa segunda. S. Tomás, decimos nosotros, solamente ha hablado de *moción* y no de *premoción*, lo que sería favorecer el determinismo.

El P. del Prado (tomo III, pág. 501-507) muestra que esta nueva interpretación no se puede llamar Cayetano-tomista, sino solamente Belarmino-congruísta; debe efectivamente desembocar en la tesis de Belarmino tanto sobre la moción como sobre la presciencia.

Es evidente que para S. Tomás y para Cayetano la moción divina cooperante, como hemos dicho, tiene una *prioridad* no de tiempo sino de *naturaleza* o de causalidad sobre la actividad de la causa segunda, puesto que en virtud de esta moción obra precisamente la causa segunda. Se mueve a sí misma sin duda pero como agente subordinado, *in virtute primi agentis*. Ia, quaest. 105, art. 5.

Si S. Tomás no emplea el vocablo premoción, como justamente se ha hecho notar, es porque esta palabra encierra una *tautología*, toda moción tiene prioridad de naturaleza y de causalidad sobre su efecto; si los tomistas emplean este vocablo es para impedir confundir la moción divina, tal como la concibe S. Tomás, con el concurso simultáneo inventado por Molina. Finalmente, la premoción, en vez de conducir al determinismo, es la única respuesta a la objeción determinista fundada en el principio de causalidad.

Objeciones molinistas contra la doctrina tomista.

Molina y Suárez han creído deber abandonar a propósito de la moción divina la enseñanza de S. Tomás. Molina, después de haber expuesto esta enseñanza tal como está expresa en la Ia (quaest. 105, art. 5), escribe: "hay en esto dos dificultades para mí: 1º, yo no veo qué es en las causas segundas esta aplicación por medio de la cual Dios mueve y aplica tales causas a obrar. Creo más bien que el fuego calienta sin tener necesidad de ser movido a obrar. Y confieso ingenuamente que me es muy difícil comprender esta moción y aplicación que S. Tomás exige en las causas segundas...; 2º, otra dificultad: según esta doctrina, Dios no concurre inmediatamente (*immediatione suppositi*) a la acción y al efecto de las causas segundas, sino solamente por intermedio de esas causas..."

Molina habría podido hallar la solución de estas dos dificultades en el pasaje del tratado *De Potentia* (quaest. 3, art. 7 ad. 7um), que acabamos de citar, y donde se dice que hay una influencia *directa* de Dios sobre el ser de la acción y del efecto, pero lo que nos interesa en su objeción es la manera como confiesa que la premoción física está en S. Tomás. En efecto, más tarde numerosos

La gracia cooperante conserva una prioridad sobre nuestra actividad: "Cooperans dicitur gratia secundum quod *inclinat ad actum* intrinsecum et extrinsecum et secundum quod praestat *facultatem* perseverandi usque in *finem*." *De Veritate*, quaest. 27, art. 5 ad Ium al final. Véase también la Ia IIae, quaest. 111, art. 2.

El P. SERTILLANGES en su *S. Thomas d'Aquin*, tomo 1º, pág. 265, escribe: "cuánto polvo se ha levantado alrededor de estas dos palabras, *premoción física*". La mayor parte no han comprendido que si se quiere por medio de ellas calificar la acción misma de Dios concebida como en relación con la nuestra, en primer lugar se olvida esta ley general de que las relaciones no van de Dios a nosotros sino únicamente de nosotros a Dios; y después se comete, en lo que concierne al caso presente, una triple herejía verbal. Herejía en cuanto al plan de la acción, que no es el plan "físico", sino el plan ontológico; herejía en cuanto a su forma, que no es propiamente "moción", sino creación; herejía en cuanto a su medida, que no es temporal (prae) sino inmóvil y adecuada a la eternidad."

En realidad, los tomistas todos enseñan que la acción misma de Dios *ad extra* es formalmente inmanente y virtualmente transitiva. Cuando hablan de moción divina, como gracia operante o cooperante, si la llaman física, no es por oposición a metafísica, sino a moral u objetiva. Si dicen que es premoción, no es porque admitan una prioridad de tiempo, sino una prioridad de naturaleza. No podríamos admitir, en fin, que la acción divina que mueve a las causas segundas a obrar sea propiamente creación y no moción, porque la creación es la producción de todo el ser de una cosa *ex nihilo*, y si Dios creara nuestros actos en vez de movernos a producirlos, obraría solo, y el ocasionalismo sería la verdad. S. Tomás, que habla siempre formalmente, distingue creación y moción, y no admite ni siquiera que la gracia santificante sea producida en nuestra alma por creación, sino que es deducida de la potencia obediencial del alma.

molinistas, para evitar oponerse directamente a S. Tomás, han pretendido que esta doctrina había sido inventada por Báñez y la han llamado bañecianismo [86]. Todavía hoy muchos manuales la designan así.

Los jesuítas de Coímbra [87] reconocen, como Molina, que la premoción física (praevia motio, influxus quidam et motus qui sit quasi esse intentionale virtutis divinae, quo causae secundae ad promendas actiones excitentur) es enseñada por S. Tomás y sus primeros comentaristas, Capreolus, Ferrariensis. También Belarmino [88] y el jesuíta Toledo [89] hablan de la misma manera.

Suárez lo reconoce también [90], aunque sostiene gratuitamente que S. Tomás se retractó tácitamente después (cf. Dummermuth, *op. cit.*, pág. 216, nota 1).

Rechazando la premoción divina, Molina y Suárez se contentan con un *concurso divino simultáneo*. "Este concurso general de Dios, dice Molina [91], no es un influjo en la causa segunda que la premueva a obrar y a producir su efecto, sino un influjo inmediato en la acción y en el efecto con la causa segunda." Si esto es así, ya no es verdad decir que Dios mueve las causas segundas a obrar, o que las aplica a sus operaciones. Por el contrario, Dios y la causa segunda son dos *causas parciales coordinadas*. "Es, dice Molina, como cuando dos hombres tiran de una embarcación. Todo el movimiento parte de cada uno de ellos, aun cuando ninguno en particular sea causa total del mismo" [92].

Además, Molina dice expresamente: "Para nosotros el concurso divino no determina la voluntad a consentir. Por el contrario, es el *influjo particular del libre arbitrio el que determina el concurso divino al acto*, según que la voluntad se incline a querer más bien

[86] Véase sobre este punto a BILLUART, *De Gratia*, dis. V, art. VII, § III; P. DEL PRADO, O. P., *De Gratia et libero arbitrio*, pars III, pág. 427; y DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*. París, 1886.

El cardenal *González* O. P. en su *Philosophia elementaria*, lib. IV. Theodicea, cap. IV. art. 3, creyó deber escribir: "Quidam lucem in tenebras vertere conantes non verentur asserere D. Thomam solum concursum simultaneum, non vero physicam praemotionem amplecti... Qua sane in re Molina, quidamque alii ex eius discipulis, honestius et dignius agunt, dum ingenue fatentur se in re hac a D. Thoma discedere."

[87] CONIMBRICENSES, *in Physicam*, lib. II, cap. 7, quaest. 15.

[88] *De Gratia et libero arbitrio*, IV, cap. 16.

[89] Véanse los textos de Toledo en DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae*, pág. 689-699.

[90] SUÁREZ, *Disputatio metaphysica*, disp. 22, sec. 2, y *de Auxiliis gratiae*, III, cap. 38.

[91] *Concordia*, quaest. 14, art. 13, disp. 26.

[92] *Ibid.*

que a no querer, a querer esto más bien que aquello" [93]. Las causas segundas en vez de ser determinadas por Dios, determinan por su acción el ejercicio mismo de la causalidad divina [94], el cual de suyo es indiferente.

Pero si ello es así, hay *algo* que escapa a la causalidad universal del primer agente, porque al fin el influjo ejercido por la causa segunda es algo, es una *perfección* para ella el *pasar al acto* [95]. ¿Cómo puede ella darse por sí misma y por sí sola esta perfección que no tenía? Lo más sale de lo menos, lo que es contrario al principio de causalidad y al principio de la causalidad universal del agente primero. Luego para refutar el determinismo ¿hay que atentar contra el principio de causalidad? ¿No es preferible refutarlo insistiendo sobre la *eficacia transcendente* de la causa primera? Los molinistas temen la eficacia intrínseca de la gracia divina, porque temen que destruya la libertad. Y S. Tomás dice por el contrario (Ia, quaest. 19, art. 8), que si la libertad subsiste es precisamente a causa de la *eficacia transcendente* de la causalidad divina, capaz no sólo de realizar lo que quiere, sino de hacer que eso se produzca *según un modo* (necesario o libre) querido desde toda la eternidad [96].

¿Cómo en segundo lugar la causa segunda, pasando al acto independientemente de Dios, puede determinar el ejercicio y la especificación del concurso divino? Determinarlo de este modo es perfeccionarlo. Lo que es precisamente la inversión de los papeles. Dios no puede esperar a que el hombre lo haga salir de su indiferencia y perfeccione su propio concurso. Dios iría a remolque de las causas creadas y se dejaría dirigir por ellas.

Lo mismo sucedería si se admitiera una *premoción indiferente* por medio de la cual Dios nos determinara solamente a un acto indeliberado, de tal suerte que el libre arbitrio sólo se determinara

[93] *Concordia*, quaest. 23, art. 4 y 5, disp. I, miemb. 7 ad 6um.

[94] Como hace notar GOUDIN, *Philosophia, de praemotione*, art. 1 al final, los tomistas enseñan con S. Tomás que la moción divina es modificada según la naturaleza de las causas segundas, porque Dios mueve los seres según su naturaleza. Mientras que los molinistas enseñan que el concurso divino está determinado efectivamente *por* las causas segundas.

[95] Los molinistas responden: "el tránsito al acto" no es nada fuera del *ser* de la causa y del *ser* de la operación, que explica el concurso simultáneo.

En verdad los tomistas no pretenden que "el tránsito al acto" sea una entidad distinta del acto, es el acto mismo *in fieri*; pero el hecho de *producir* su acto, de "determinarse", es una *perfección* para la voluntad, de tal modo que todo el molinismo está construído para salvaguardar esta perfección tan delicada que el mismo Dios, se nos dice, no podría tocar. Consúltese sobre este punto H. GAYRAUD, *Thomisme et molinisme*, París, Lethielleux, 1889, pág. 167.

[96] Cum igitur voluntas divina sit *efficacissima*, non solum sequitur quod fiant ea, quae Deus vult fieri, sed quod *eo modo* fiant, quo Deus ea fieri vult." Ia, art. quaest. 19, art. 8.

y determinara a la moción divina a producir tal o cual acto libre en particular. Alguna cosa real escaparía a la causalidad universal de Dios; aparecería una determinación independientemente de la determinación soberana, que es la del Acto puro; una libertad segunda obraría independientemente de la libertad primera; *lo que hay de capital en la obra de la salvación, la determinación de nuestro acto saludable no procedería del Autor de la salvación* [97].

Se objeta: pero la voluntad, ya movida por Dios a querer la felicidad, está en acto, y por consiguiente puede *por sí sola* reducirse al acto que consiste en elegir los medios. Esta interpretación pretende apoyarse en un texto de S. Tomás (Ia IIae, quaest. 9, art. 6, ad 3um).

Este texto no se podría entender así [98]. S. Tomás responde allí a esta objeción: si *Dios solo* mueve la voluntad, ésta jamás puede pecar. La voluntad, responde, no es *solamente movida por Dios* sino que *también se mueve ella misma*, por consiguiente puede flaquear. S. Tomás no dice que la voluntad *por sí sola* se reduzca a la elección de los medios.

Esta respuesta no excluye en modo alguno la moción divina necesaria para el acto libre, moción que es según hemos visto afirmada siempre por S. Tomás [99], aun para el acto físico del pecado (Ia IIae, quaest. 79, art. 2) [100]. Por lo demás, se ha explicado claramente sobre la manera como la voluntad *es movida* por Dios, y *se mueve ella misma* bajo el influjo de la moción divina a propósito de la gracia operante y de la gracia cooperante (Ia IIae, quaest. 111, art. 2): "Hay dice un primer acto en el que la voluntad [101] es movida y no se mueve, Dios solo la mueve; la gracia se llama aquí operante. En un segundo acto la voluntad *mueve* y *es movida*, y entonces la operación no es atribuída solamente a Dios, sino también al alma, y la gracia se llama aquí *cooperante*." (*Item* Ia, quaest. 63 art. 5). El ángel no ha podido pecar en el primer instante de su creación, sino solamente en el segundo.

---

[97] Véase *infra*, n. 65, conclusión y apéndice sobre *S. Tomás y el Neomolinismo*, cap. I, art. 1; cap. IV, art. 1.

[98] Ya hemos citado y explicado este texto antes, n. 49, B. "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor, ad universale objectum voluntatis quod est bonum; et sine hac universali motione homo non potest aliquid velle. Sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud quod est vere bonum vel apparens bonum. Sed tamen interdum specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum quod est bonum sicut in his quos movet per gratiam ut infra dicetur (Ia IIae, 109 y 112). Este texto muestra que Dios no es *solo* en mover la voluntad, sino que ésta se mueve también bajo la moción divina; y en la questión siguiente Ia IIae, quaest. 10 ,art. 4, S. Tomás precisa de qué manera la voluntad es movida por Dios a emitir su acto libre *"movetur libere* prout competit suae naturae".

[99] S. Tomás insiste en ello frecuentemente en estos términos: *"Cum aliquid movet seipsum non excluditur quin ab alio moveatur a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii". De Malo*, quaest. 3, art. 2, ad 4um.

[100] Cf. *infra* n. 65: El mal moral y la causalidad divina universal.

[101] El texto dice *mens*, porque la moción divina se ejerce tanto sobre la voluntad como sobre la inteligencia.

En su segundo acto la voluntad no es sólo *móvil* sino también *agente;* y es el caso de aplicarle el principio general enunciado en la Ia (quaest. 105, art. 5), allí donde S. Tomás trata *ex profeso* de esta cuestión: "Si sint *multa agentia ordinata*, semper *secundum agens* (aquí la voluntad que se mueve ella misma) *agit in virtute primi agentis*. Nam primum agens movet secundum ad agendum. Et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei. *Et ita ipse est causa omnium actionum agentium*." La causa segunda *no obra* sino en virtud del influjo de la Causa primera; pero Dios no está obligado a impedir que el agente, por su naturaleza defectible, caiga a veces.

Tampoco se puede decir que la premoción sea sólo requerida para pasar de la potencia de elegir al acto de elegir, y que dependa únicamente de nosotros el que la elección sea una aceptación o un rechazo *(volitio vel nolitio)*. Si fuera así, nuestro acto en cuanto ser no dependería más que imperfectamente de Dios y en cuanto libre no dependería de Él; en cuanto determinado tampoco dependería de Él. Ahora bien, la libertad es en nosotros, del mismo modo que el ser, la participación de una perfección absoluta *(perfectio simpliciter simplex)*; así como todo ser depende del ser increado, así también toda libertad segunda depende en cuanto tal de la libertad primera; y por la misma razón toda determinación creada depende de la determinación suprema que es la del acto puro. Dios dejaría de ser acto puro si una sola determinación, un solo acto existiera independientemente de Él. Además, si en tales circunstancias dadas la moción divina es *indiferente*, la misma no nos lleva más al bien que al mal; la determinación de nuestro acto saludable no viene del Autor de la salvación; el hombre se discierne a sí mismo contra el testimonio de S. Pablo: *Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?* (*I Cor.*, IV, 7).

Finalmente, rechazar la premoción en el sentido tomista es verse conducido a admitir la ciencia media, que supone una pasividad en Dios, y que en vez de salvaguardar la libertad creada implica el determinismo de las circunstancias. (Cf. n. 49, B). "Omne ens, quocumque modo sit, oportet quod derivetur a primo ente... Deus est causa omnis actionis in quantum est actio." (Ia, quaest.

79, art. 2). "Oportet quod omnis motus voluntatis a prima voluntate causetur, quae est voluntas Dei." (*Contra Gentes*, lib. III, 89). "Omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine." (*Isa.*, XXVI, 12).

Conclusión.

Por ende se ve que el tomismo, al término de la metafísica descendente, une, explicándolo, el punto de partida de la metafísica ascendente. Este punto de partida era doble: racional y experimental. Por una parte los primeros principios de la razón, sobre todo el principio de identidad o de contradicción; por otra parte los hechos de experiencia, sobre todo el movimiento de las cosas sensibles y el de nuestra vida consciente. De la conciliación del principio de identidad (afirmado por Parménides) con el movimiento (afirmado por Heráclito) nació la doctrina aristotélica de la potencia y del acto, la única que puede mantener la existencia del devenir sin negar el valor real del primer principio de la razón. Esta doctrina contiene lo que hay de verdadero en el realismo exagerado o excesivo de intelectualistas como Parménides y más tarde Espinoza, y en el nominalismo de empiristas como Heráclito y muchos modernos. Nos lleva a distinguir en todo ser finito la potencia y el acto, la esencia y la existencia. En virtud de los principios de identidad y de causalidad, nos lleva necesariamente a la afirmación de una causa primera, Acto puro que es el Ser en sí, único en el cual se identifican la esencia y la existencia. Dios así concebido es esencialmente distinto de los seres del mundo, que están compuestos de esencia y de existencia, y son sujetos del movimiento. Éste es el término de la metafísica ascendente.

La metafísica descendente explica desde arriba, partiendo de la Causa suprema, los hechos que nos han servido de punto de partida, y en particular el movimiento. El obrar sigue al ser y el modo de obrar sigue al modo de ser. Solamente Aquel que es el ser en sí puede obrar, por consiguiente, por sí mismo, cualquier otro ser sólo puede existir y obrar por Dios. Ésta es la doctrina de la creación y de la conservación y de la moción divina. Así nos volvemos a encontrar con el movimiento y lo explicamos sin atentar contra los principios de identidad y de causalidad.

No siempre se ha hecho notar lo suficiente la afinidad entre los sistemas opuestos al tomismo en la metafísica descendente y los opuestos a la metafísica ascendente de Aristóteles. Cuando éste establecía en los dos primeros libros de su *Física* y en libro IX de su *Metafísica*, su doctrina de la potencia y del acto tenía contra sí una parte de los de Mégara, discípulos de Parménides, que negaban la potencia y admitían sólo el acto: eran deterministas que hacían prever a Espinoza y Leibnitz; por otra parte, Aristóteles tenía contra sí a los discípulos de Heráclito, que negaban toda determinación o todo acto; este contingentismo ha vuelto a parecer frecuentemente entre los modernos.

El tomismo en su metafísica descendente, cuando quiere conciliar la causalidad divina y la causalidad creada, encuentra igualmente dos sistemas opuestos. Por una parte el ocasionalismo que niega la potencia creada y la causalidad creada, el dinamismo leibnitziano que reduce la potencia a un acto impedido que él llama fuerza, el jansenismo que sostiene que no hay *poder* inmediato o próximo de hacer el bien sin el *ejercicio* mismo del acto bueno. Todas estas posiciones recuerdan la de los de Mégara, que decían que no hay potencia separada del acto (cf. *Metaphys.*, lib. IX, cap. III, lec. 3 de S. Tomás).

Por otra parte, el tomismo se encuentra con el molinismo que es una especie de indeterminismo, donde ya no se salvaguardan lo suficiente las exigencias supremas del principio de causalidad. La respuesta al determinismo no está en imponer una restricción al principio de causalidad, está por una parte en la noción de potencia (ser indeterminado) y por otra en la eficacia *trascendente* del agente primero, transcendencia que en vez de cercenar la causalidad creada la produce, y produce hasta el modo libre de nuestros actos.

La metafísica tomista, lo mismo cuando se eleva hasta Dios que cuando desde Él desciende, no es un eclecticismo, un sistema medio, amigo de un justo medio entre los extremos. Su método no recuerda en nada al del oportunismo. El tomismo se constituye en virtud de una ley propia que es su misma esencia; es por ende superior a los sistemas opuestos que combate, y a los sistemas medios que sobrepuja. Así el bien es superior al mal por exceso, al mal por defecto y también a lo mediocre. Desde este punto de vista los sistemas adversos aparecen verdaderos en lo que afirman y falsos en lo que niegan. En el punto de partida de la investigación filosófica el tomismo concilia las exigencias de la razón y las de la experiencia, en su término concilia también la causalidad divina y la causalidad creada sin quitarle nada a ninguna. (Ver en el cap. IV las antinomias especiales relativas a la libertad).

D. La posibilidad del milagro (Ia. quaest. 105, art. 6-8). Para completar la cuestión referente a la omnipotencia divina sólo nos queda por hablar brevemente de la posibilidad del milagro.

El milagro, que, como su nombre lo indica, suscita la admiración, es un hecho llevado a cabo por Dios fuera del orden de la naturaleza. El racionalismo quiere reducirlo a un hecho extraordinario procedente de leyes naturales todavía desconocidas pero donde el sentido religioso ve una manifestación de la benevolencia divina para con nosotros. La Iglesia ve, por el contrario, en el milagro un hecho divino que nos muestra evidentemente la intervención de la omnipotencia divina, "factum divinum Dei omnipotentiam luculenter commonstrans" [102]. También S. Tomás lo define explícitamente como un hecho producido por Dios en el mundo fuera del orden de acción de todas las naturalezas creadas. "Ex hoc aliquid dicitur miraculum, quod sit praeter ordinem totius naturae create; hoc autem non potest facere nisi Deus." (Ia, quaest. 110, art. 4). El milagro así definido no está fuera de la ordenación de la Providencia sino solamente fuera del orden de acción de todas las naturalezas creadas. Por el contrario, no bastaría que estuviera fuera de las leyes causales de tal naturaleza determinada, pues de otro modo el lanzar una piedra al aire sería ya un milagro, puesto que naturalmente según su propia ley la piedra debería caer. Pero si el efecto milagroso debe exceder todas las *fuerzas* creadas no es necesario que exceda todas las *naturalezas* creadas; la resurrección corporal devuelve sobrenaturalmente al cadáver una vida natural y no una vida sobrenatural como es la de la gracia. Sola la gracia, participación de la naturaleza divina, excede de todas las naturalezas creadas. Es necesario, pues, al definir el milagro hablar solamente del orden de *acción* y no del orden del *ser* o de la *esencia* de las naturalezas creadas.

El milagro así definido se distingue esencialmente tanto de los hechos naturales extraordinarios o fortuitos como de las ilusiones diabólicas y de los hechos divinos ordinarios como la conservación de las cosas creadas, la creación cotidiana de las almas, la moción divina necesaria a todo agente creado para obrar; se distingue también de la producción de la gracia en la conversión (Ia IIae, quaest. 113, art. 9 y 10).

El milagro se divide en tres categorías según las diversas maneras como excede todas las fuerzas creadas (Ia, quaest. 105, art. 8). 1º Las puede exceder *por la esencia* del efecto producido. Esto tiene lugar en la resurrección gloriosa; la glorificación del cuerpo, resultado y rebosamiento de la del alma, es un efecto que por su naturaleza excede y supera el poder de toda causa creada. 2º El efecto milagroso excede y supera todas las fuerzas creadas *en cuanto al sujeto* en el cual se produce, y no en cuanto a su esencia, cuando estas fuerzas lo pueden producir en otro sujeto. Así, la naturaleza puede producir la vida, pero no en un cadáver. La resurrección no gloriosa y la curación de un ciego absolutamente incurable son de esta misma categoría. 3º El efecto milagroso excede todas las fuerzas creadas solamente *por el modo* como es producido. Así, la curación instantánea de una enfermedad que naturalmente sólo se cura con tiempo, o también la conversión instantánea del agua en vino.

102 *Concilium Vaticanum*, Denzinger, 1790. Véase, sobre esta cuestión del milagro, nuestra obra *De Revelatione*, tomo II, pág. 35-106.

La posibilidad del milagro así definido es impugnada por los que rechazan la existencia de Dios o la providencia o la libertad divina o la omnipotencia. No bastaría para probar esta posibilidad recurrir a la Omnipotencia, haciendo abstracción de la libertad divina, porque el milagro es efecto de una intervención excepcional de la libertad divina en el mundo. Y Espinoza, que, sin negar directamente la omnipotencia, rechazaba la libertad de Dios, debía negar la posibilidad del milagro. En efecto, si Dios obrara fuera de Él según una necesidad de la naturaleza, podría producir efectos que excedieran las fuerzas creadas (creación, conservación, concurso o moción ordinaria), pero los produciría siempre del mismo modo, como el principio vital en la planta produce siempre lo mismo los fenómenos vitales superiores a los fenómenos fisicoquímicos. Por ello S. Tomás recurrió formalmente a la libertad divina para probar la posibilidad del milagro (Ia, quaest. 105, art. 6).

Su prueba puede reducirse a la demostración siguiente. Una causa libre, de la que depende la aplicación de las leyes hipotéticamente necesarias y que no está restringida a un orden determinado de leyes, puede obrar fuera de él. Ahora bien, Dios es una causa libre omnipotente de la cual depende la aplicación de todas las leyes hipotéticamente necesarias que constituyen el orden natural de la acción de los agentes creados, y la libertad divina no está restringida a este orden. Por consiguiente, ésta puede obrar fuera de él, o hacer milagros.

La mayor de esta demostración es clara por ejemplos y por el análisis de las ideas.

Ejemplo corriente: el hombre puede lanzar libremente una piedra al aire, lo que equivale a suspender la aplicación de esta ley hipotéticamente necesaria: la piedra si es abandonada a sí misma cae sobre la superficie de la tierra, dirigiéndose hacia su centro. También el artista produce un efecto artístico que excede la fuerza

natural del instrumento de que se sirve; el músico sublima, anima por decirlo así el arma que tiene entre sus manos; pulsado por otro hombre este instrumento produciría un efecto cualquiera que nada tendría de artístico. Además, si el músico es un artista genial puede obrar fuera y por encima de las leyes ordinarias de su arte y produce entonces una obra no sólo bella sino sublime que es como un milagro en el orden del arte. Por esta feliz excepción, las leyes ordinarias del arte no se destruyen ni se menoscaban, solamente se suspende su aplicación.

El análisis de las ideas encerradas en la mayor de nuestra prueba manifiesta también su evidencia. En efecto, si de una causa libre depende la aplicación de leyes hipotéticamente necesarias, esta causa goza a este respecto de la *libertad de ejercicio*. Si además no está restringida a este orden de leyes goza también de la *libertad de especificación*. Puede, pues, no solamente suspender el ejercicio de las leyes naturales, sino obrar positivamente fuera de las mismas.

La menor de nuestra demostración comprende dos partes; comencemos por la segunda que es relativa al mundo, objeto de nuestra experiencia, y así nos elevaremos hasta la primera que es relativa a la libertad divina.

El orden de acción de todas las naturalezas creadas está constituído por leyes hipotéticamente necesarias. La necesidad hipotética es, en efecto, la que se funda sobre las causas extrínsecas de una cosa (causa eficiente y causa final), por oposición a la necesidad absoluta que se funda sobre las causas intrínsecas (causa formal y material). Ahora bien, el orden de acción de todas las naturalezas creadas está constituído evidentemente por leyes causales relativas a la causalidad eficiente; por consiguiente, el orden de acción de todas las naturalezas creadas está constituído por leyes hipotéticamente necesarias. Para entenderlo bien basta oponer la necesidad absoluta a la necesidad hipotética. La necesidad absoluta se funda sobre las causas intrínsecas o la esencia misma de la cosa; así es como un triángulo tiene necesariamente sus tres ángulos iguales a dos ángulos rectos, en virtud de su misma esencia. Y diga lo que quiera Descartes, Dios no puede ni siquiera milagrosamente hacer un triángulo cuyos tres ángulos no fueran iguales a dos ángulos rectos; es absolutamente imposible, porque el triángulo sería al mismo tiempo triángulo y no triángulo. El error de Espinoza fué precisamente querer reducir las leyes físicas a leyes matemáticas, lo que lo llevaba necesariamente a negar la posibilidad del milagro. Dios no puede obrar fuera de las leyes absolutamente necesarias como lo son las leyes matemáticas y las leyes metafísicas fundadas intrínsecamente sobre la esencia misma de las cosas. La necesidad hipotética, por el contrario, se funda sobre las causas extrínsecas de las cosas; suponiendo que tal agente obra en las condiciones naturales produce necesariamente tal efecto; así el fuego, si obra, quema en vez de refrigerar; pero esta ley hipotética no impide que la acción del fuego sea detenida o modificada por una causa superior. Del mismo modo, relativamente a la causa final, el hombre debe tener dos ojos para ver bien; sin embargo, no deja de ser hombre si pierde un ojo o si se queda ciego. (Cf. S. Tomás *in Met. Arist.* lib. V, cap. v, 1, 6 Ia, quaest. 19, art. 3).

El orden de acción de todas las naturalezas creadas ¿está acaso constituído por leyes hipotéticamente necesarias? No se podría poner en duda, puesto que siendo un orden de acción está constituído por leyes causales relativas a la causalidad eficiente y que expresan el *modo de obrar* de los agentes creados.

Tal agente natural, si obra, produce necesariamente tal efecto, pero eso no excluye la posibilidad de la intervención de un agente superior que detenga o modifique la acción del primero. Las leyes naturales se pueden dividir en positivas y negativas. Las primeras expresan lo que la naturaleza creada de por sí misma puede hacer. Estas leyes hipotéticas no excluyen la intervención de un agente superior. Las segundas expresan lo que la naturaleza creada por sí misma no puede hacer; por ejemplo, la naturaleza no puede resucitar a un muerto, pero esta ley hipotética no hace la resurrección de un muerto absolutamente imposible. ¿Por qué no podría hacer Dios lo que las fuerzas creadas son incapaces de realizar?

Si la intervención milagrosa de Dios se produce, estas leyes hipotéticamente necesarias no son destruídas, su valor no es atenuado en nada; solamente se suspende su aplicación por medio de una feliz excepción que confirma la regla. Si sólo Dios puede resucitar a un muerto, tenemos una confirmación más de que la naturaleza no puede, y sólo queda que el cadáver naturalmente se corrompa. Si Dios impide la *acción* del fuego, este fuego conserva el *poder* natural de quemar; sólo se suspende su ejercicio.

La segunda parte de la menor de nuestra prueba es relativa a la libertad divina: Dios es una causa libre, omnipotente, de la que depende la aplicación de todas las leyes hipotéticamente necesarias del orden natural, y no está restringido a este orden.

Hemos establecido anteriormente que Dios es libre respecto de los bienes creados que no pueden aumentar su infinita beatitud; es pues, libre de obrar fuera de Él, libre de crear y de elegir tal modo más bien que tal otro. No podía crear *mejor*, con más sabiduría,

pero podía hacer un mundo *mejor;* así el animal no está mejor dispuesto que la planta, pero es mejor o más perfecto. Siempre media lo infinito entre una criatura por perfecta que sea y la infinita que ella representa, ésta no podría agotar la omnipotencia.

De la libertad divina depende evidentemente la aplicación de todas las leyes hipotéticamente necesarias; porque la aplicación de estas leyes supone el ejercicio de la acción de los agentes creados; ahora bien, la acción de todo agente creado depende de la acción libre de la causa primera, lo mismo que todo fin natural se subordina al fin supremo querido por Dios. La acción de nuestra mano depende de la de nuestra libertad. Así la acción de las causas creadas depende de la libertad divina.

Dios puede, pues, obrar fuera y por encima del orden de acción de toda la naturaleza creada, o sea hacer milagros. Puede impedir invisiblemente una acción natural, por ejemplo, la del fuego; puede también producir un efecto que exceda a todas las fuerzas creadas, bien sea en cuanto a su esencia (glorificación del cuerpo), bien sea en cuanto al sujeto en que se realiza (resurrección no gloriosa), bien sea en cuanto al modo según el cual se produce (súbita conversión del agua en vino).

Es verdad que es necesario un motivo suficiente para que Dios intervenga así fuera de las leyes de la naturaleza; pero si Él, espíritu puro, quiere manifestarse a nuestras almas prisioneras de los sentidos, si quiere revelarnos una verdad saludable o la santidad de uno de sus servidores que será para nosotros un modelo de virtud, ¿no es éste acaso un motivo más que suficiente? Todos los cuerpos están subordinados al espíritu y el espíritu creado tiene por fin conocer a Dios. Si Dios se nos quiere revelar ¿por qué no habría de poder suspender por un instante el curso de las cosas sensibles? En comparación de una sola alma todos los cuerpos juntos no son nada (cf. *Contra Gentes*, lib. III, cap. XCIX, al final).

Tal es la demostración tomista y clásica de la posibilidad del milagro. Por medio de los principios que acabamos de enunciar fácil sería resolver las objeciones que fácilmente se reducen a las examinadas por S. Tomás en la Ia, quaest. 4 ó 5, art. 6, y más extensamente en el tratado *De Potentia*, quaest. 6, art. 1.

En cuanto a la discernibilidad del milagro los principios que hemos expuesto al final del capítulo precedente sobre la moción divina nos permiten responder a la objeción corriente: para afirmar que un efecto por su naturaleza es milagroso o excede todas las fuerzas creadas, sería necesario conocer todas esas fuerzas, pero muchas permanecen desconocidas.

No es necesario para discernir la naturaleza milagrosa de un hecho conocer todo lo que puede la naturaleza, basta saber lo que no puede. Y esto lo sabemos porque conocemos los principales *efectos propios de Dios.*

Es metafísicamente cierto que sólo Dios puede producir y por consiguiente modificar [103] *inmediatamente* el ser en cuanto ser de las criaturas, la materia prima, el alma humana, la inteligencia y la voluntad. Ahora bien, estas modificaciones *inmediatas* del ser o de la materia, etc., se encuentran necesariamente en los grandes milagros de la resurrección, de la conversión súbita del agua en vino, de la multiplicación de los panes, etc. Por consiguiente, sólo Dios puede ser el autor de estos hechos extraordinarios; bastaría, para comprenderlo, aplicar estos principios a cada uno de estos hechos.

Sólo Dios que puede producir por manera de creación tanto la materia como el alma humana, puede Él solo también reunirlas substancialmente sin las disposiciones accidentales prerrequeridas en la generación. Ahora bien, esto es lo que tiene lugar en la resurrección de un muerto. (*De Potentia* quaest. 6 art. 7 ad 4um).

Sólo Dios, que puede producir la materia, la puede transformar inmediatamente, convertir, por ejemplo, en un instante el agua en vino sin alteraciones accidentales previas, o multiplicar súbitamente los panes por una conversión instantánea del mismo género (IIIa, quaest. 44. art. 4 ad 4um). Un agente creado, por el contrario, sólo puede transformar la materia *mediatamente* por las modificaciones accidentales que es capaz de producir en ella (Ia, quaest. 110, art. 2, 3, 4).

Si se considera, no ya la naturaleza de estos hechos extraordinarios, sino su existencia, ésta es objeto de certeza física, puesto que son hechos de orden sensible. La experiencia permite discernir una

---

103 Hemos demostrado antes que sólo la causa *propia* de un efecto determinado puede inmediatamente modificarlo, porque la modificación inmediata de una cosa tiene una especificación del mismo orden que su producción inmediata. Así, sola nuestra inteligencia puede modificar inmediatamente su propio juicio; la imaginación sólo mediante, por medio de imágenes, puede modificar este juicio. Del mismo modo los agentes creados no pueden modificar el ser de las criaturas o la materia primera sino por intermedio de los fenómenos o de los accidentes. Dios solo tiene poder *inmediato* sobre el ser substancial de las cosas.

Hemos demostrado en otro lugar (*Le sens commun*, 91-94 y *De Revelatione*, tomo II, págs. 70-78) que el sentido común o la razón natural capta ya confusamente en ciertos hechos milagrosos una modificación del *ser* mismo de las cosas, que no puede tener por causa sino al *Ser primero*. Es esto posible porque la razón es la facultad del *ser*, y no sólo de los fenómenos.

verdadera resurrección de un simulacro de resurrección. El examen de las circunstancias morales y religiosas que preceden, acompañan y siguen estos hechos, aporta una confirmación que quizás es indispensable para ciertos milagros; para muchas curaciones, por ejemplo, sería difícil probar metafísicamente que sólo Dios las puede producir.

Si el milagro, así comprobado, ha sido dado como signo de una revelación divina, esta revelación no puede ser falsa. Dios, por una intervención excepcional de su libertad y de su omnipotencia, confirmaría una mentira y nos induciría invenciblemente al error, lo que es un absurdo, porque la Verdad en sí dejaría de ser la verdad.

Por otra parte, la omnipotencia no se limita a los milagros de orden sensible, la revelación nos enseña que no solamente puede dar sobrenaturalmente la vida natural a un muerto, sino que puede producir en nuestra alma una *vida completamente sobrenatural*, que es la de la gracia. El más pequeño grado de gracia vale más que todos los milagros y que todas las naturalezas creadas juntas, porque es una participación de la vida íntima de Dios. Sólo nos falta hablar brevemente de esta vida íntima de Dios, para ver la armonía entre lo que la razón puede conocer de la Causa primera y lo que la revelación sola nos puede enseñar.

539. LA VIDA ÍNTIMA DE DIOS. *(Misterios de la Santísima Trinidad.)* La razón nos puede demostrar que la vida está o reside en Dios, pero sólo la revelación nos hace conocer el misterio íntimo de la vida divina, que es el misterio de la Trinidad.

Aristóteles demostró que la vida es un atributo de Dios, aun cuando Éste sea absolutamente inmutable.

La vida superior, en efecto, no comporta movimientos; el movimiento, que supone imperfección y potencialidad, no es más que una imperfección de la vida creada que no posee de golpe la plenitud que debe tener, y sobre todo de la vida material que cambia sin cesar, porque constantemente muere (movimiento de asimilación y de desasimilación).

Lo absolutamente esencial al viviente, dice S. Tomás (Ia, quaest. 18, art. 1 y 3), es tener *en sí* el principio de su acción, es la inmanencia de la acción, y cuanto más nos elevamos hacia Dios más aumenta esta inmanencia. La piedra no es viviente, porque no tiene en sí misma el principio de su acción; la planta vive porque se mueve ella misma en cuanto se alimenta, se desarrolla y se reproduce, pero no determina ella misma ni la forma ni el fin de sus

movimientos. Esta forma y este fin le son impuestos por el Autor de su naturaleza. El animal tiene una vida superior, porque percibe con sus sentidos los diversos objetos hacia los cuales se puede mover, y cuanto más perfectos son los sentidos del animal tanto más viviente es éste, porque tanto mejor puede variar su acción. El hombre tiene una vida todavía superior, porque no conoce solamente los objetos capaces de especificar sus diversos movimientos, sino que conoce también la razón de fin. Puede proponerse un fin y ver en él *la razón de ser* de ciertos medios que él mismo determina. Es así dueño de su acción en cuanto la determina desde el punto de vista de su forma y de su fin. Sin embargo, la inteligencia humana necesita ser movida efectivamente por una verdad exterior, porque ella no es el ser; la voluntad humana tiene un fin último exterior, porque no es el bien, y una y otra en el orden de eficiencia necesitan ser premovidas por la causa primera. *El Ser en sí* subsistente es soberanamente viviente, porque posee en sí todos los principios (formal, final, eficiente) de su acción, porque esta acción es Él mismo. No es ésta la adhesión a una verdad exterior, es la Verdad en sí en el estado de Pensamiento siempre actual, siempre viviente, el Bien en el estado de Amor eterno. Por consiguiente, Dios no sólo es viviente, sino que es la Vida.

Ya Aristóteles había dicho del Acto puro: "La vida reside en Él, porque la acción de la inteligencia es una vida, y Dios es la actualidad misma de la inteligencia; esta actualidad tomada en sí, tal es su vida perfecta y eterna. Y así decimos que Dios es un viviente perfecto eterno, ζῶον ἀΐδιον ἄριστον. La vida eterna pertenece, pues, a Dios, porque ella misma es Dios." *(Metaphys.*, lib. XII, cap. VII).

Cuando decimos que Dios es inmutable, no queremos, pues, decir que es inerte; por el contrario, afirmamos que siendo la plenitud del ser o el acto puro es por esencia su actividad misma y no necesita pasar al acto para obrar.

*

Sólo la revelación nos puede hacer conocer la vida íntima de la Deidad. En efecto, la razón no llega a Dios sino por el reflejo de sus perfecciones en las criaturas, y éstas no pueden decirle de Dios sino lo que tiene de analógicamente *común* con ellas. Lo que lo constituye en su ser propio no es naturalmente cognoscible sino *negativamente* (Ser no finito), o *relativamente* (Ser supremo, soberano Bien). Sólo la revelación divina nos puede hacer conocer *positivamente* lo que constituye en su ser propio a la Deidad.

En vano se pretende definir por los solos fenómenos fisicoquímicos lo que les es propio a los fenómenos vitales de la planta: en vano se pretendería reducir a estos fenómenos vitales la sensación que existe en el animal; también sería imposible explicar la actividad propia de la inteligencia por el solo conocimiento sensible. Para la misma razón es imposible querer conocer positivamente por medio de las criaturas la vida íntima de la Deidad. Hay que distinguir como otros tantos órdenes irreductibles, el reino mineral, el reino vegetal, el reino animal, el reino humano, e infinitamente por encima de éstos el reino de Dios o el orden esencialmente sobrenatural.

Sólo la revelación nos puede hacer conocer los misterios de este orden sobrenatural. Nos lo manifiesta en primer lugar obscuramente cuando se dirige a nuestra fe, nos lo mostrará claramente después cuando hayamos sido elevados a la visión beatífica. Aquí sólo Dios puede ser nuestro maestro, y el discípulo debe creer normalmente la palabra del maestro antes de llegar a la evidencia.

La revelación nos ha hecho conocer el misterio de la vida íntima de Dios por medio de una fórmula que el cristiano repite muchas veces cada día, cuando hace la señal de la cruz, fórmula que es la del bautismo que nos hace cristianos. "Id", dijo Jesucristo a sus discípulos, "enseñad a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, enseñándoles a observar todo cuanto yo os he mandado". (*Matth.*, xxviii, 19).

Cuando consideramos superficialmente el misterio de la Santísima Trinidad nos preguntamos qué relación puede tener con nuestra vida esta fórmula incomprensible: un Dios único en tres personas. ¿Qué habría de ridículo en nuestra existencia si no hubiera más que una persona en Dios?

Los misterios de la Encarnación y de la Redención, por sobrenaturales que sean, responden a profundas necesidades de nuestra naturaleza; nos revelan el amor infinito de Dios para con nosotros y ¡tenemos tanta necesidad de sentirnos amados por Dios y de esperar en Él! Pero el misterio de la Santísima Trinidad ¿cómo puede enriquecer nuestra fe, excitar nuestra esperanza, aumentar nuestra caridad?

El racionalismo reduce a veces este dogma a un símbolo de una verdad natural; Hegel en su evolucionismo ateo ve en él la fe fundamental de la evolución del espíritu universal: tesis, antítesis, síntesis; sujeto, objeto y su unión. Pero generalmente el racionalismo no se digna ni considerar por un segundo la Trinidad en la cual pretende encontrar una contradicción manifiesta, una negación de la unidad de Dios y un resto de politeísmo, como si Dios se dijera trino y uno bajo el mismo respecto. La fe afirma, por el contrario, que es absolutamente uno por naturaleza, que la naturaleza divina no está ni multiplicada, ni dividida, y que existen, sin embargo, tres personas divinas que poseen esta naturaleza indivisible. Así, los tres ángulos de un triángulo son realmente distintos, y sin embargo están constituídos por la misma superficie.

Muchos protestantes sólo le dan al misterio de la Trinidad una importancia indirecta, en razón de su unión con los dogmas de la Encarnación redentora y de la Venida o Misión del Espíritu Santo, que suponen tres personas en Dios. Sólo para descartar toda contradicción de las creencias esenciales del Cristianismo, habría que admitir la Trinidad. Por sí mismo este misterio no tendría importancia para nosotros.

A los ojos de la Iglesia, por el contrario, si solo este misterio descarta la contradicción de los demás, es por ser su principio supremo, el centro mismo de toda la fe, que tiene por objeto primario la vida íntima de Dios. Si este misterio supremo deviniera evidente para nosotros, como lo es para los bienaventurados, todos los demás se esclarecerían desde arriba. Es el objeto hacia el cual convergen todas las verdades de la fe, aquél al cual se eleva cada vez más desde aquí abajo la contemplación de los santos.

Para ver la importancia de este misterio, demostraremos: 1º, que la revelación de la Santísima Trinidad afirma y sublima nuestro conocimiento natural de Dios, manifestándonos la infinita fecundidad de la naturaleza divina, y 2º que nos propone el más alto objeto de la fe y de la contemplación sobrenatural, manifestándonos la vida íntima de Dios o el grado supremo de la vida, de la inteligencia y de la vida de la caridad.

1º En primer lugar esta revelación afirma y sublima nuestro conocimiento natural de Dios, mostrándonos la infinita fecundidad de la naturaleza divina.

La razón basta por sí sola para hacernos conocer la existencia de Dios y de sus principales atributos: bondad, vida, sabiduría, libertad, santidad; pero la conciliación íntima de estas perfecciones divinas continúa siendo para nosotros muy obscura.

¿Cómo puede haber vida en la unidad y absoluta inmutabilidad que parece estéril? ¿La vida no dice acaso fecundidad? Si se responde que la fecundidad divina se manifiesta por la creación surge una nueva dificultad: si la vida divina es necesariamente fecunda, la creación no puede ser libre. ¿Cómo puede haber libertad en el acto creador? Si Dios es infinitamente bueno se debe dar ne-

cesariamente. Nada de lo que llega a la perfección puede reposar estérilmente en sí mismo. El fuego difunde calor, el espíritu que ha llegado a la posesión de la verdad desea comunicarla. Si Dios permaneciera estérilmente encerrado en sí mismo no sería ni bueno ni sabio, dicen los panteístas; Dios es esencialmente difusivo de sí mismo, por consiguiente la creación es necesaria, el universo es como la vida misma de Dios comunicada hacia afuera. Esta doctrina, que excluye la libertad, nos lleva a ver algo divino aun en las peores cosas y en las almas más perversas.

La Iglesia proclama con insistencia la libertad absoluta del acto creador; Dios habría podido no crear, precisamente porque ya es infinitamente bueno por sí mismo y porque la creación no puede aumentar la infinita perfección que hay en Él. Los seres mortales experimentan la necesidad de reproducirse para perpetuarse, para dejar después de su muerte un ser que los continúe; pero Dios es eterno. Así es como la teología explica la libertad del acto creador. Subsiste sin embargo una obscuridad: la fecundidad no es solamente un remedio en la vida pasajera de los seres mortales, es una perfección, el bien es naturalmente comunicativo; si Dios no hubiera creado ¿cómo se verificaría en Él este principio: es propio del bien expandirse y darse? Finalmente, parecería que un ser infinito debiera tener una fecundidad infinita que no se puede manifestar por la creación de seres necesariamente finitos.

Esta obscuridad desaparece con la luz que nos aporta el dogma de la Trinidad. Aun cuando Dios no hubiera creado, tendría en sí esa soberana difusión de sí mismo, esa fecundidad infinita que debe ser lo propio del soberano Bien. Para hacer comprender este misterio, sin pretender de ninguna manera demostrarlo, la teología se apodera de este principio que se le opone: el bien es naturalmente difusivo de sí mismo, la bondad es esencialmente comunicativa; ella lo precisa o determina, lo desarrolla y lo lleva hasta lo infinito.

La ciencia de la revelación nos dice por boca de S. Tomás [104]:

[104] S. Tomás desarrolla principalmente este principio en la suma *Contra Gentes*, lib. IV, cap. XI. Quomodo accipienda sit generatio in divinis. Este extenso artículo es una de las páginas más magistrales que se han escrito sobre la Trinidad; cuanto más se lo lee, más se gusta su profundidad. Comienza por el enunciado mismo del principio que nos ocupa: "Principium autem huius intentionis hinc sumere oportet, quod secundum diversitatem naturarum, diversus emanationis modus invenitur in rebus; et *quantum aliqua natura est altior, tanto id quod ex ea emanat magis est intimum.*" S. Tomás muestra la verdad de este principio remontándose en la escala de los seres, y lo aplica por último a Dios para aclarar el misterio de la Trinidad. *Item*, Ia, quaest. 27, art. 1 ad 2um: "Id quod *(ab alio) procedit*... quanto perfectius procedit, tanto magis est unum cum eo, a quo procedit. Manifestum est enim, quod, quanto aliquid

no solamente el bien es naturalmente difusivo de sí mismo, sino que, cuanto más perfecto es, más se comunica con abundancia e íntimamente, y más también aquello que procede del mismo permanece estrechamente unido con él. Siguiendo las huellas del Doctor Angélico contemplamos la verdad de este principio, remontando la escala de los seres desde los cuerpos inanimados hasta Dios.

El sol expande la luz a su alrededor así como también un benéfico calor que se separa de él. La planta y el animal que han llegado a una edad adulta engendran un nuevo ser; este nuevo ser los deja o abandona y los reemplazará cuando hayan muerto. El hombre une a la fecundidad material una fecundidad espiritual. El artista que ha llegado a la maestría en su arte concibe espiritualmente una obra, un cuadro, una sinfonía; esta obra así concebida, engendrada, es como el hijo de su espíritu, no puede menos de amarla y busca el modo de expresarla de la mejor manera que le sea posible. Pero la obra de arte es exterior al pensamiento que la ha producido, y no es viva como este pensamiento; es muy inferior al mismo. La inspiración íntima del artista no ha podido exteriorizarse completamente. Hay ahí una fecundidad espiritual muy imperfecta que no merece el nombre de generación.

También el sabio por un largo trabajo de gestación espiritual llega a concebir y a poner en claro o dar a luz las leyes de la naturaleza que a veces reciben su nombre. Pero su pensamiento una vez expresado se separa de él, y la fórmula escrita sólo muy lejanamente recuerda la intuición genial que querría expresar. Escribe ese sabio sobre el alma humana, ¡cuán frías y pobres son sus páginas en comparación con la realidad espiritual que pretenden traducir! El maestro puede sin duda no sólo dejar obras, sino formar discípulos; les comunica su ciencia, querría comunicarles algo más íntimo, su espíritu; pero es raro que llegue a conseguirlo plenamente. Llega un día en que los discípulos, después de haber agotado al maestro, lo dejan y se van. Sólo las grandes inteligencias tienen esa acción profunda e íntima que hace que sus discípulos le permanezcan unidos. Cuanto más perfecto es un ser tanto más

magis intelligitur, tanto conceptio intellectualis est magis intima intelligenti, et magis unum... Unde cum divinum intelligere sit in fine perfectionis, ut supra dictum est, necesse est quod verbum divinum sit perfecte unum cum eo, a quo procedit absque omni diversitate."

Del mismo modo para explicar la conveniencia de la Encarnación dice: IIIa, quaest. 1, art. 1: "Ipsa natura Dei est essentia bonitatis. Unde quidquid pertinet ad rationem boni, conveniens est Deo. *Pertinet autem ad rationem boni, ut se aliis communicet. Unde ad rationem summi boni pertinet, quod summo modo se creaturae communicet...*"

íntimamente se da, y tanto más lo que procede de él permanece íntimamente unido con él mismo.

Esta ley se verifica en el hombre de bien, sobre todo en el apóstol que da al prójimo lo mejor que tiene, su caridad; quisiera entregar toda su alma. Así también el amigo pone al servicio del amigo todos sus bienes, todos sus recursos y se quisiera entregar todo él, no retener nada de sí mismo, para formar con su amigo un solo ser, una sola inteligencia, una sola voluntad.

Cuanto más perfecto es un ser tanto más íntimamente se da. ¿Cuál debe ser la fecundidad del ser soberanamente perfecto?

Aquel que es el soberano Bien, la plenitud del ser, se comunica tan plenamente y tan íntimamente como es posible, es decir infinitamente. No puede engendrar materialmente, puesto que es espíritu puro; ¿pero no hay en él una generación espiritual que más que cualquier otra merece el nombre de generación?

En el orden espiritual Dios no se contenta, a la manera del artista, con reproducir sus ideas divinas en el mundo de los cuerpos. No le basta, como a un maestro, comunicarnos sus ideas para hacer de nosotros sus discípulos. Ni siquiera es bastante para Él en darnos parte en su amor. El soberano Bien debe dar plenamente algo más profundo todavía que sus ideas y su amor; para ser soberanamente difusivo de sí mismo tiene que darnos[105] su vida íntima, su misma naturaleza en el misterio inefable de su divina Paternidad. "Filius meus es tu. Ego hodie genui te." Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy. (*Ps.* 2, 7).

Dios da su misma naturaleza, engendra no por necesidad de substituir por una vida nueva una vida que debe morir, engendra por la superabundancia de su fecundidad infinita. Es la más absoluta difusión de sí mismo.

Es también la más perfecta intimidad. No engendra, como el hombre, produciendo fuera de sí mismo un ser separado de él; no engendra multiplicando su naturaleza. Comunica toda su naturaleza sin perderla, sin dividirla, sin multiplicarla, algo así como se comunica una idea, un bien espiritual. Lo que ha dado a su Hijo es todo Él mismo sin reservas para sí nada más que su relación de paternidad. Del Padre y del Hijo procede el Espíritu de amor que los une. Forman un solo y mismo Dios, puesto que la naturaleza

105 Este acto por el que Dios Padre engendra al hijo es necesario, lo mismo que aquél por el cual el Padre y el Hijo engendran al Espíritu Santo; pero esta necesidad no es evidente para nosotros, y el argumento que exponemos no es más que un argumento de conveniencia.

divina no está multiplicada. Es la más absoluta difusión de sí en la más íntima comunión.

Cuanto más perfecto es un ser, más plenamente se comunica y más íntimamente unido queda con él lo que de él procede.

Aun cuando Dios no hubiera creado, hubiera sido verdad decir que la bondad divina es infinitamente comunicativa; el soberano Bien se ha dado, y se ha dado tan plena y tan íntimamente que este otro don parcial y exterior de sí mismo, que es la creación, es infinitamente inferior, no puede añadir a la bondad divina ninguna perfección necesaria, y es, por ello mismo, absolutamente libre.

Así es como el dogma de la Trinidad, a pesar de su obscuridad, confirma lo que nosotros ya podemos saber naturalmente de Dios, de su bondad, de su vida y de la libertad del acto creador.

2º La revelación del misterio de la Trinidad no sólo confirma nuestro conocimiento natural de Dios, sino que nos propone el más alto objeto de fe y de contemplación sobrenatural, manifestándonos la vida íntima de Dios, el grado supremo de la vida de la inteligencia y de la vida de la caridad.

La vida intelectual en nosotros, pobres seres humanos cuyo espíritu está unido al cuerpo, es algo tan imperfecto, tan lamentable en ciertas horas, que muchos han llegado a desconfiar de la razón. La mejores inteligencias persisten años y años en perseguir la verdad y llegan bien o mal a formar ciertas ideas muy imperfectas sobre los problemas que más nos interesan, ideas en parte erróneas, casi nunca definitivas, sobre las cuales es necesario volver siempre. Nuestra palabra interior, nuestro verbo es lento en formarse, y está también extraordinariamente fragmentado. Nuestras pequeñas ideas son tan numerosas que forman en ciertas ocasiones como un fárrago inextricable en el cual nos hallamos perdidos, y no llegamos a clasificarlas, a jerarquizarlas, para poderlas abarcar con una sola mirada. Están ante nosotros como si no estuvieran; muchas veces tenemos ojos para no ver, e inteligencia para no entender. Repetimos las palabras más profundas, verdad, bondad, justicia, caridad, pero no sospechamos siquiera la infinita realidad que contienen. Nosotros mismos somos una inteligencia, y sabemos muy poco lo que es una inteligencia.

Por el contrario, la revelación nos dice que en Dios existe un Verbo eterno y único. Verbo eterno engendrado sin tiempo y desde la eternidad por la inteligencia divina del Padre. "In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum." (*Joan.*, I, 1). La idea perfecta desde el primero y único instante de la eternidad, idea definitiva, absolutamente verdadera, que expresa adecuadamente la

realidad infinita de Dios y las infinitas participaciones posibles de la Deidad. "Candor est lucis aeternae, speculum sine macula Dei maiestatis." (*Sapient.*, VII, 25). Este verbo era el brillo o resplandor de la luz eterna, espejo sin mancha de la majestad de Dios. "Splendor gloriae et figura sustantiae eius." Esplendor de su gloria y figura de su substancia. (*Hebr.*, I, 3).

Este Verbo eterno no está fragmentado, es único y absolutamente simple. En Él la inteligencia del Padre abarca de una sola mirada tanto a sí misma como a todos los mundos posibles, todas las naturalezas y todos los dones sobrenaturales concebibles. Ella ve allí la última palabra de los problemas que ni la filosofía ni la teología llegan siquiera a plantear. En este Verbo único, la inteligencia del Padre conoce también de hecho el universo en sus ínfimas particularidades, y a nosotros mismos hasta en los últimos matices de nuestro temperamento físico, intelectual y moral. Ella conoce en Él los últimos misterios ocultos todavía a los bienaventurados: nuestra predestinación, el número preciso de los elegidos. Todo eso, lo infinito increado y la multitud infinita de nuestros actos que se cumplirán en la eternidad, todo eso en una sola mirada.

Pero hay una segunda y más profunda diferencia entre nuestro verbo y el de Dios. Nuestro verbo, nuestra palabra interior, no basta en nuestra vida intelectual, nosotros no podemos hablar con él, no es más que un accidente de nuestra inteligencia, un modo de nuestro pensamiento. ¿Hasta qué punto es imperfecta nuestra *concepción*? Ésta no llega a *engendrar* espiritualmente un semejante a nosotros. Si hablamos de nuestro verbo, nuestra palabra queda sin eco. Estamos solos con nuestros pensamientos. Por ello tenemos necesidad de entrar en relación con otras inteligencias, necesitamos asociar nuestra flaqueza a otra flaqueza, para ensayar el modo de esclarecer más, si es posible, el misterio infinito de las cosas que más nos interesan. Aquí surgen nuevas dificultades. ¿Cómo comunicar a otra alma el sentido íntimo de nuestro pensamiento, de un pensamiento que muchas veces se ignora él mismo en parte y no llega a definirse plenamente. Estamos separados a veces de aquellos que como nosotros buscan sinceramente la verdad, aun de aquellos mismos que amamos, por un espeso muro hecho por toda clase de incomprensiones.

En Dios, por el contrario, nos dice la revelación, la Idea divina o el Verbo no es un accidente, un simple modo de la inteligencia divina. No puede ser más que substancial como ella, y en consecuencia, viviente como ella y como ella inteligente; además, es una persona, porque una persona es una substancia intelectual que

tiene conciencia de sí misma [106]. Tal es la *concepción* intelectual perfecta, que es a la letra una generación espiritual [107], el Padre engendra espiritualmente un semejante a Sí en la unidad absolutamente indivisible de la naturaleza divina.

Nosotros no podemos conversar con nuestros pensamientos, el Padre puede conversar con su Verbo, recibir de Él una respuesta, ser comprendido por Él como Él lo comprende. Nuestro pensamiento nos deja en el aislamiento, Dios Padre no está solo con su Verbo.

Para salir de nuestro aislamiento estéril nos vemos obligados a entrar en relación con otras inteligencias de las cuales nos separan muchos obstáculos. La inteligencia del Padre y la inteligencia del Verbo no solamente se compenetran de la manera más absoluta, sino que son la misma inteligencia indivisible, el mismo acto de pensamiento que vive de la misma verdad. Tal es el grado supremo de la vida intelectual: dos personas del todo espirituales, viviendo de la misma verdad por un solo y mismo acto de pensamiento. Dos personas plenamente abiertas y patentes una a la otra y que no se oponen más que por sus mutuas relaciones; dos personas esencialmente ordenadas la una a la obra y cuya personalidad íntegra consiste precisamente en la relación subsistente e incomunicable de la una a la otra. Sin soledad ninguna, es la más absoluta comunión.

Pero Dios no es solamente verdad e inteligencia, es también bondad y amor. La vida íntima de Dios es el grado supremo y el ejemplar eminente de la vida de la caridad.

Si consideramos en nosotros mismos esta vida de caridad, la hallamos muchas veces detenida, amortecida por el egoísmo y el orgullo que aísla profundamente las almas, las divide y a veces las mata. Los santos se consolaban de estas divisiones pensando en la vida íntima de Dios. Qué importan las persecuciones y los odios,

---

106 La razón por sus solas fuerzas no puede, sin embargo, probar, ni siquiera después de la revelación, que hay en Dios una procesión intelectual que se termina en una *persona*, cuyo constitutivo formal es *incomunicable* y *realmente distinto* de la persona opuesta.

107 JUAN DE SANTO TOMÁS, *de Trinitate*, disp. XII, art. 6, n. 15: "Processio verbi, purificando ipsam rationem intelligibilis processionis ab omni potentialitate et imperfectione, ex ipsamet proprietate et intimis visceribus intelligibilis processionis redditur substantialis et generativa... Ex defectu vero et imperfectione eius est quod sit imago accidentalis, et tantum repraesentativa sicut in nobis, in quibus esse intelligibile non est ipsa substantia rei, sed aliquid accidentale... Ratio huius desumitur ex ratione ipsa S. Thomae in Ia, quaest. 27, art. 2, adiunctis his quae tradit in art. 1, ad 2um."

decía S. Hilario, éstas no pueden atentar contra la intimidad de las personas divinas, no las pueden separar.

En efecto, el Padre no contempla en su Verbo solamente la plenitud de verdad que hay en Él, sino que ama también la infinita verdad que Él expresa; y recíprocamente el Verbo substancia, viviente e inteligente no es una inteligencia que se detiene en la simple contemplación del Padre que lo engendra; el Padre es infinitamente bueno, y el Verbo lo ama como es amado por Él. La inteligencia que ve el bien y no nos impulsa a amarlo es una inteligencia maldita. S. Teresa define al demonio: "Aquel que no ama." El Verbo, pues, espira el amor, "Verbum spirat amorem". Y este amor que Él tiene para con el Padre es un solo y único acto indivisible con el amor que el Padre tiene por Él. Este amor no es solamente mutuo sino idéntico. Esta amistad inefable de las dos primeras personas tiene un término, lo mismo que el pensamiento tiene también un término. Este término del amor es substancial, como el Verbo término de la concepción; es viviente, inteligente, y amante como el Verbo, y como Él es, pues, una persona, espíritu de las dos primeras y su lazo, el Espíritu Santo.

Como el Padre puede conversar con el Verbo, ellos pueden el uno y el otro conversar con el Espíritu del amor. Éste es el tipo supremo de la vida de caridad. Tres personas del todo espirituales, viviendo de la misma verdad por un solo y mismo acto de pensamiento; tres personas viviendo del mismo bien por un solo y mismo acto de amor. ¿Dónde encontrar aquí el más pequeño egoísmo? El yo no es más que una relación subsistente hacia aquél que es amado, y no se apropia nada más. El Padre le da a su Hijo toda su naturaleza, el Padre y el Hijo se la comunican al Espíritu Santo. El Padre no se distingue de su Hijo más que por su relación de paternidad, el Hijo no se distingue del Padre más que por su razón de filiación, y esto mismo que los distingue los une refiriéndolos esencialmente el uno al otro; el Espíritu Santo no difiere de las dos primeras personas sino porque procede de ellas; fuera de estas oposiciones de relaciones mutuas todo les es común e indivisible [108]. El Padre no tiene en sí en particular más que su paternidad, que es una relación subsistente a su Hijo, el Hijo no tiene en sí en particular más que su filiación, y el Espíritu Santo nada más que su procesión. ¿Dónde encontrar aquí el más mínimo egoísmo? Todo el egoísmo del Padre es dar su naturaleza infinitamente

[108] "In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio." *Concilio de Florencia,* Denzinger, n. 703.

perfecta a su Hijo, no reteniendo para Él más que su relación de paternidad, por la cual se refiere también esencialmente a su Hijo. Todo el egoísmo del Hijo y del Espíritu Santo es referirse el uno al otro y al Padre del cual proceden. Estas tres personas divinas esencialmente relativas la una a la otra, constituyen el ejemplar eminente de la vida de la caridad. Cada una de ellas puede decir a cada una: "Et mea omnia tua sunt, et tua mea sunt." (*Ioan.*, XVII, 10).

Hallamos vestigios de la Trinidad hasta en las cosas sensibles [109]. En nuestra alma, sobre todo cuando es sobrenaturalizada, hay no sólo un vestigio sino una imagen de la Trinidad.

La gracia es, en efecto, una participación de nosotros en la naturaleza divina o en la vida íntima de Dios; de ahí se sigue que la vida de la gracia contiene un reflejo de las relaciones trinitarias. Por la gracia "nacemos de Dios", dice S. Juan (I, 13), y este nacimiento espiritual es una semejanza lejana de la generación eterna del Hijo [110]. Nuestra filiación adoptiva es en su realidad sobrenatural un reflejo de la filiación del Verbo. Dios no nos ha comunicado toda su naturaleza, sino una participación de su naturaleza. Y así como el Verbo se vuelve hacia el Padre para amarlo, el gran deber de todos "los que han nacido de Dios", por la gracia es amar a Dios, y su caridad es una semejanza remota del Espíritu de amor que une al Padre y al Hijo.

Cuanto más aumenta esta vida de gracia tanto más aparece en ella la imagen de la Trinidad. Ya nuestra alma es imagen de la Trinidad por su substancia espiritual y las dos facultades, la inteligencia y la voluntad, que de ella proceden. La imagen adquiere tanto más relieve cuanto más vive nuestra alma del pensamiento y del amor de Dios. La vida unitiva o la unión casi continua del alma santificada con Dios es en este mundo la imagen más per-

[109] Entre los símbolos sensibles de la Trinidad el más ordinario es el del triángulo equilátero. Los tres ángulos de este triángulo, 1º son *realmente distintos;* 2º son, sin embargo, de la misma naturaleza y están constituídos por la *misma superficie* que pertenece por entero a cada uno de ellos, como si cada uno fuera sólo en poseerla; 3º, son *iguales* entre sí; 4º, son *esencialmente relativos* los unos a los otros, y se distinguen precisamente por esta oposición de relación en el seno de la misma superficie; 5º basta considerar uno para poder conocer la amplitud y la posición de los demás. El del vértice determina los de la base, y éste no es lo que es si aquéllos no son lo que son; 6º hay entre los tres ángulos un *orden,* pero no una prioridad de casualidad. Del primero que se traza, proceden los otros sin que sean causados por él; no son en nada menos perfectos que aquél.

Es éste un símbolo infinitamente distante o lejano de la Santísima Trinidad.

[110] "Filiatio adoptiva est quaedam participata similitudo filiationis naturalis." IIIa, quaest. 3, art. 5, ad 2um.

fecta de la Trinidad: soberana fecundidad espiritual y perfecta intimidad. En esta alma está presente Dios Padre con su Verbo y el Espíritu del amor; en la obscuridad de la fe el alma sobrenaturalizada es por el Espíritu Santo transfigurada en Verbo, esplendor del Padre, y entra ya así el ciclo de la Santísima Trinidad. Es de la familia de Dios antes de gozar definitivamente de Él en la gloria de la visión. "Et ego claritatem quam dedisti mihi dedi eis, ut sint unum sicut et nos unum sumus." (*Ioan.*, XVII, 22).

Tales son las armonías de este misterio incomprensible con las verdades que nuestra razón por sí sola puede descubrir. No sería lógico creer que estas armonías pueden llegar a constituir una demostración tal como pensaron los semirracionalistas y Rosmini. Este último ha sido condenado por haber pretendido que se puede demostrar indirectamente la Trinidad y por haber sostenido que la realidad, la idealidad, y la moralidad consideradas en Dios no se pueden concebir sino como personas. (Denzinger, ns. 1915, 1916). El Concilio Vaticano precisa lo que puede y lo que no puede la razón (Denzinger, n. 1796). Esclarecida por la fe puede ella muy bien, dice, llegar con el auxilio de Dios a una cierta inteligencia o intelección muy fructuosa de los misterios sobrenaturales, tal es el cometido de la Teología; pero jamás puede llegar a demostrarlos o a reducirlos a los principios racionales, porque los misterios de la vida íntima de Dios son de otro orden completamente sobrenatural.

Sin embargo, nos es necesario volver sobre las perfecciones divinas naturalmente cognoscibles que hemos deducido una después de otra del Ser en sí subsistente. Nos resta considerarlas en conjunto, ver cómo se pueden conciliar. El agnosticismo pretende, en efecto, que nuestra deducción es ineficaz, porque llega a perfecciones inconciliables entre sí, en otras palabras, llega a antinomias. A la exposición y a la solución de estas antinomias está consagrada la última parte de esta obra.

CAPITULO III

CONCILIACIÓN DE LOS ATRIBUTOS DIVINOS. SU EXISTENCIA FORMAL Y SU IDENTIFICACIÓN EN LA EMINENCIA DE LA DEIDAD.

ARTÍCULO PRIMERO

Las antinomias aparentes.

DESPUÉS de haber determinado (n. 42-44) cuál es el constitutivo formal de la naturaleza divina, según nuestro modo imperfecto de conocer, y de haber deducido los atributos divinos, debemos resolver las antinomias que el agnosticismo nos reprocha al declarar los atributos divinos inconciliables entre sí.

Las perfecciones absolutas no parecen poderse atribuir formalmente a Dios, dicen los agnósticos, sin hacer surgir inmediatamente contradicciones, y en primer lugar la antinomia general de lo uno y de lo múltiple. La multiplicidad de las perfecciones absolutas atribuídas a Dios, no sólo de un modo virtual en cuanto él las puede producir, sino de un modo formal en cuanto que él las posee, parece destruir la simplicidad divina, o a la inversa parece destruída por ella.

En otros términos, si Dios es absolutamente simple, no se puede decir de Él que sea formalmente inteligente, formalmente libre, habría en Él una pluralidad de formalidades. Es necesario contentarse con decir: es virtualmente inteligente, virtualmente libre. O dicho de otro modo: puede producir en nosotros la inteligencia, la libertad. Pero, como puede producir los cuerpos, Él es también por la misma razón corporal. Se ve por ende que la simplicidad divina parece conducir al agnosticismo: nada se puede afirmar formalmente de Dios; o si se quiere evitar el agnosticismo hay que negar, según parece, la absoluta simplicidad de la Deidad.

A esta antinomia fundamental se añaden algunas otras, particularmente las relativas a la libertad. ¿Cómo conciliar, 1º la libertad de la voluntad, que parece completamente arbitraria, con la sabiduría infinita; 2º, el acto libre de Dios con la inmutabilidad

divina; cómo este acto dejaría de añadir en Dios algo de contingente y de efectible que podría no estar en Él; 3º, cómo conciliar la libertad humana y la causalidad universal de Dios; 4º, el mal moral y esta misma causalidad; la permisión del mal con la suprema bondad y la omnipotencia; la justicia vengadora y la misericordia infinita?

Hay, en fin, otras antinomias menos aparentes o manifiestas; la de la simplicidad divina y la dualidad de sujeto y objeto esencial en el conocimiento; la de la inmutabilidad absoluta y la de la vida divina que parece incluir un devenir.

Sólo incidentalmente volveremos sobre la solución de estas dos últimas antinomias, que ya hemos expuesto al hablar de la sabiduría y de la vida divina (n. 49 a. y 53).

Trataremos extensamente, en el capítulo cuarto, de las antinomias especiales relativas a la libertad. Pero en primer lugar conviene examinar la antinomia fundamental que se nos reprocha. En recientes publicaciones sobre este tema, la doctrina de S. Tomás ha sido más o menos deformada y acercada más de lo debido a la de Maimónides. Demostraremos que las *perfecciones absolutas en vez de destruirse se identifican en la eminencia de la Deidad, tienden necesariamente hacia esta identificación y sólo pueden existir en estado pudo por ella*. Así, la infinita Misericordia, la infinita Justicia, en vez de destruirse uniéndose en la pasión de Nuestro Señor Jesucristo, han encontrado en esta unión la realización de sus exigencias supremas y su más alta manifestación. Así, la más ardiente caridad y la intransigencia doctrinal más firme, en vez de destruirse uniéndose en la vida de la Iglesia, sólo pueden subsistir por esta unión; separadas la una de la otra mueren y no dejan más que dos cadáveres en descomposición: el liberalismo humanitario con su falsa serenidad y el fanatismo con su falso celo. Las cuestiones sobre la vida divina, que más dividen las almas, se aclararían con una luz muy pura y muy alta, si con más profundidad consideráramos que en Dios las perfecciones absolutas más opuestas en apariencia, en vez de destruirse identificándose en la Deidad, sólo pueden existir en estado puro en virtud de esta identificación; lo que precisamente las destruiría sería su distinción formal, que no dejaría ya subsistir más que falsos absolutos, falsos atributos divinos, falsas virtudes divinas que se convertirían en otros tantos falsos dioses. Un *cúmulo* de perfecciones no podría constituir la Perfección en sí.

"Fácilmente, dice un maestro de la vida espiritual, somos inducidos a error sobre los atributos morales de Dios, especialmente sobre aquéllos que son como los dos polos de la moralidad humana: la santidad y la justicia por una parte; la bondad, el amor y la misericordia, por otra. Ahora bien, un error en esta materia puede tener desde el punto de vista de la conducta y de la salvación las más desastrosas consecuencias" [1].

La solución de la antinomia general que se nos echa en cara arrojará nueva luz sobre las relaciones entre los atributos divinos, principalmente entre la inteligencia y la voluntad, entre la inmutabilidad y la libertad, entre la justicia y la misericordia.

Para proceder con orden, en un primer artículo veremos: 1º, la antinomia general, que es una de las principales objeciones agnósticas; 2º, la solución indirecta de esta antinomia y la afirmación motivada del misterio. En un segundo artículo daremos la explicación relativa del misterio filosófico de la identificación de las perfecciones absolutas en Dios. Finalmente abordaremos en el capítulo siguiente la solución de las antinomias especiales relativas a la libertad.

54º La antinomia general. Esta supuesta antinomia, que tanto nos echan en cara los agnósticos modernos, ha sido expuesta de muchas maneras en forma de objeciones por S. Tomás. Son las objeciones de Maimónides y de los nominalistas de la Edad Media. Por ejemplo: *Summa Theol.* (Ia, quaest. 13, art. 4). 1ª objeción: "parece que los nombres divinos fueran sinónimos y que no hubiera entre ellos más que una distinción verbal, puesto que expresan absolutamente la misma realidad". 2ª objeción: "no basta responder que estos nombres significan una realidad única que es considerada según razones formales diversas, porque una razón formal o noción, a la que no le corresponde algo en la realidad, es vana. En consecuencia, si estas razones formales atribuídas a Dios son múltiples, y si la realidad divina es absolutamente una, estas razones o nociones son vanas", o por lo menos no designan una perfección que esté formalmente en Dios. La objeción siguiente insiste todavía: "Dios es soberamente uno. Ahora bien, aquello que es uno por su realidad y por su razón formal (*re et ratione*) es más uno que aquello que lo fuera solamente por su realidad y no por su razón formal (*re et non ratione*). Por consiguiente, los nombres divinos no pueden designar razones formales diversas."

Para mejor hacer resaltar esta dificultad fundamental veamos

[1] Mons. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes;* cap. sobre la Fe.

las dos soluciones contrarias que le han dado Maimónides y los nominalistas por una parte, y Escoto y los realistas exagerados por otra. Así se podrá comprender mejor el sentido exacto y el contenido de la solución tomista que queremos explicar y defender.

Maimónides sacrificó la atribución formal de las perfecciones absolutas para salvaguardar la absoluta simplicidad de Dios. La bondad, la sabiduría, dijo, sólo están en Dios *virtualmente* (*causaliter*), en cuanto Dios las puede producir; pero no están en él formalmente. Esto equivale a decir, responde S. Tomás, que nada les conviene analógicamente a Dios y a la criatura, sino sólo de un modo puramente *equívoco*: "Quidam dixerunt quod de Deo et creatura nihil praedicatur analogice, sed *aequivoce pure*. Et huius opinionis est Rabbi Moyses ut ex suis dictis patet" (*De Potentia*, quaest 7, art. 7). Y en tal caso, añade S. Tomás, la corporeidad que se halla en Dios virtualmente, en cuanto que la puede producir, se hallaría en Él con el mismo título que la espiritualidad. Entonces, con la misma legitimidad se podría decir: "Dios es cuerpo" y "Dios es espíritu"; es lo mismo que sostener que Dios es absolutamente incognoscible (Ia, quaest. 13, art. 2). ¿No es esto ya el agnosticismo? [2] Los *nominalistas* han seguido este camino y han declarado que todos los nombres divinos son sinónimos; para ellos, entre la justicia divina y la divina misericordia no hay más que una distinción verbal o de palabra, como entre Tullius y Cicero, o también una *distinción de razón raciocinante* puramente subjetiva, sin fundamento en la realidad, como entre Cicero sujeto y Cicero predicado, en la proposición: Cicero es Cicero. ¿Por qué no decir entonces: Dios perdona por justicia y castiga por misericordia? En Él se verifican las contradictorias. Se explica que los nominalistas por causa de esta doctrina hayan sido expulsados de la Universidad de París y de varias otras, como nos lo recuerda Billuart [3].

Duns Escoto creyó necesario, para evitar el agnosticismo nominalista, admitir en Dios una multiplicidad actual formal, admitiendo entre los atributos divinos una *distinción actual formal* anterior a toda consideración de nuestro espíritu (*distinctio formalis*

---

2 Hemos mostrado anteriormente (n. 28 al final) que S. Tomás declaró la opinión de Maimónides *contraria a la fe* (*De Potentia*, quaest. 7, art. 5, y Ia, quaest. 13, art. 2 y 5). También destruiría, añade, todo conocimiento racional de Dios, "de Dios sólo conoceríamos palabras vanas y toda demostración acerca de Dios sería sofística, *propter fallaciam aequivocationis*." (*De Potentia*, quaest. 7, art. 7, y Ia, quaest. 13, art. 3 y 5).

3 BILLUART, *Cursus Theologiae iuxta mentem D. Thomae, de Deo*, dis. II, art. 3, § ii.

ex natura rei) [4]. Lo cual, según los tomistas, es inconciliable con la absoluta simplicidad de Dios, y aparece como un comienzo de antropomorfismo que recuerda el *realismo exagerado* de Gilbert de la Porrée, condenado en el Concilio de Reims (1148) [5]. Si Maimónides reduce la analogía a la equivocidad, Escoto, por el contrario, la aproxima de tal modo a la univocidad, que llega hasta decir que el ser común a Dios y a la criatura es *unívoco* [6].

---

4 SCOTUS, *Oxon.*, I, dis. 2, quaest. 7, § sed hic restat; dist. 8, quaest. 4; *Utrum detur in Deo distinctio perfectionum essentialium aliquo modo praecedens omnem actum intellectus*. Escoto responde afirmativamente contra S. Tomás. Véase sobre este punto Cayetano, in Iam, quaest. 13, art. 5, art. 12; quaest. 39, art 1. Véase también artículo *Duns Scot* del *Dictionnaire de Théologie catholique*, col. 1876.

5 Denzinger (389). Gilbert de la Porrée admitía entre Dios y la Deidad, y quizás también entre los atributos, una *cierta distinción real*. Petau, Vázquez y algunos otros sostienen que la distinción admitida por Gilbert y condenada por el Concilio no era una distinción real absoluta, sino solamente una distinción actual-formal que apenas difiere o no difiere en nada de la de Escoto. Los escotistas, por el contrario, y algunos otros teólogos, sostienen que la distinción condenada era una distinción real absoluta. Cf. BILLUART, *loco cit.*

6 SCOTUS, *Oxon.*, I, dis. 3, quaest. 2, n. 5. "Secundo non asserendo, quia *non consonat opinioni communi*, potest dici, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo, qui de creatura dicitur: sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. Et ne fiat contentio denomine univocationis, conceptum univocum dico, qui ita est unus, quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem. Sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno, sine fallacia aequivocationis, concludantur inter se unum. Et univocationem sic intellectam probo tripliciter..." S. Tomás y su escuela (cf. Cayetano, in Iam, quaest. 13, art. 5, y *De Analogia nominum*, cap. x) siempre han pretendido después de Aristóteles (*II Post. Anal.*, cap. XII y XIV) que la unidad de proporcionalidad del concepto análogo basta para emplear este concepto como término medio; esto es lo que aquí niega Escoto. Es claro que el Doctor Sutil toma sobre este punto fundamental una posición diferente de la de S. Tomás; véase también *Oxon.*, I, disp. 3, quaest. 3, n. 6..., y dis. 8, quaest. 3, n. 16. Sería inútil esforzarse en reducir esta oposición a una simple cuestión de palabras. El escotista H. de Montefortino, que con la doctrina y el texto de Escoto compuso una Suma Teológica, cuya división en cuestiones y artículos corresponde a la de S. Tomás, toma siempre la antítesis de la tesis tomista cuando se trata de la analogía. Así concluye en la Ia, quaest. 4, art. 3: "Respondeo dicendum creaturam omnem esse *similem* Deo in omnibus illis praedicatis, in quibus *univoce* convenit cum illo. Ea vero sunt, cum conceptus *entis*, tum omnium *perfectionum simpliciter* in creaturis repertarum." Cf. *Oxon.*, I, dis. 3, quaest. 2, n. 10. La misma conclusión Ia, quaest. 13, art. 5: "Nomina perfectionum simpliciter, quae de Deo et creaturis dicuntur, *univoce* de ipsis enuntiari, atque eumdem importare conceptum realem." En este último artículo Montefortino presenta la doctrina tomista de la analogía en forma de objeciones que son resueltas por lo que Escoto enseña en los pasajes que acabamos de citar. Los argumentos escotistas contra la analogía y en favor de la univocidad son refutados por *Cayetano*, in Iam, quaest. 13, art. 5. y más extensamente en su comentario sobre el tratado *de Ente et Essentia* de S. Tomás y en su tratado de *Analogía nominum*, cap. IV, *Capreolus*, in III Sent. dis. V, quaest. 3, § I ad IIam, después de haber declarado *falsa* esta proposición de Escoto,

Los partidarios de una o de otra de estas dos soluciones extremas no admiten la posibilidad de una tercera solución. Los agnósticos dicen con Maimónides que si las perfecciones absolutas sólo virtualmente son distintas en Dios, como lo afirman con nosotros los tomistas, no existen en Él formalmente; sólo hay en Él una única formalidad eminente: la Deidad que es incognoscible. Los escotistas lo conceden y dicen a su vez que si las perfecciones absolutas están formalmente en Dios y no sólo de un modo virtual, como las perfecciones mixtas, hay que decir que existe entre ellas una distinción actual formal, anterior a la consideración de nuestro espíritu; en otras palabras, es necesario reconocer en Dios una multiplicidad actual formal.

Los tomistas han respondido: hay una tercera solución superior a las dos anteriores [7]. Pero no siempre han sido comprendidos, y a veces su doctrina ha sido desfigurada.

"scilicet quod ens est univocum Deo et creaturae", señala la conclusión panteísta que de ella se puede deducir. Volveremos a hablar de esto después.

[7] Tratan este problema o bien Iam, quaest. 13, art. 5, como CAYETANO o bien en I *C. Gentes*, cap XXXII, XXXIII, XXXIV, como Ferrariensis, o bien al principio de sus tratados de Dios, después de las pruebas de su existencia, como JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theologicus, de Deo*, disp. IV, art. 6, y BILLUART, *Cursus theologicus ad mentem D. Thomae, de Deo*, dis. II, art. 3. Véase expresamente en este último la definición exacta de las distinciones reales, virtual y actual-formal.

Entre los textos de S. Tomás que contienen expresamente la tesis sostenida por los tomistas, basta citar tres: 1º contra el agnosticismo, S. Tomás afirma que las perfecciones absolutas están *formalmente* en Dios: "In nominibus quae Deo attribuimus est duo considerare, scilicet *perfectiones ipsas significatas*, ut bonitatem, vitam et huiusmodi, et *modum significandi*. Quantum igitur ad *id*, quod *significant huiusmodi nomina, proprie competunt Deo et magis proprie, quam ipsis creaturis; et per prius dicuntur de Deo*. Quantum vero ad modum significandi non proprie dicuntur de Deo." (Ia, quaest. 13, art, 3). 2º S. Tomás sostiene la absoluta simplicidad de la esencia divina, en la cual no hay según él ninguna distinción anterior a la consideración de nuestro espíritu. "Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sint *simpliciter et unite*. Et ex hoc contingit, quod est unus re et plures secundum rationem, *quia* intellectus noster ita multipliciter aprehendit eum, *sicut res multipliciter aum repraesentant*." (Ia, quaest. 13, art. 4 ad 3um). "Deus autem in se consideratus, est *omnino unus et simplex*; sed tamen intellectus noster secundum *diversas conceptiones* ipsum cognoscit, *eo quod non potest ipsum ut in seipso est, videre*." (Ia, quaest. 13, art. 12). Item in I Sent. dist. 2, quaest. I, art. 3, texto que hemos citado antes, n. 42. Si conociéramos a Dios inmediatamente, no veríamos en su esencia ninguna distinción anterior a la consideración de nuestro espíritu. Sobre esto insiste CAYETANO en el comentario in Iam, quaest, 13, art. 12: "Adverte, thomista, quod hinc habes quod Deus, apud S. Thomam, est unius tantum rationis formalis, elevatae, comprehendentis, omnia, etc." Item CAYETANO in Iam, quaest. 13.

Art. 5, n. VII: "Ita ratio formalis sapientiae et ratio formalis iustitiae *elevantur in unam rationem formalem superioris ordinis*, scilicet *rationem propriam Deitatis*, et sunt una numero ratio formalis, *eminenter* utramque ra-

En estos últimos tiempos algunos escritores han relacionado a veces la doctrina tomista de la analogía con el agnosticismo de Maimónides, hasta el punto de no ver entre las dos sino una diferencia en el modo de hablar [8]. En estas exposiciones del pensamiento de S. Tomás, las perfecciones absolutas (*simpliciter simplices*) parecen no existir ya *formalmente* en Dios, sino sólo de un modo *virtual* a la manera de las perfecciones mixtas. Lo mismo que no podemos decir de Dios que sea animal o cuerpo, porque la animalidad y la corporeidad no están en Él más que virtualmente, parecería imposible decir en realidad de verdad de Dios que sea bueno, que sea sabio, etc., porque estas perfecciones absolutas parecerían *destruirse identificándose en la eminencia de la Deidad.* Hasta nuestros días habían dicho los tomistas, reproduciendo la enseñanza de su maestro (Ia, quaest. 13, art. 23, 5): "las perfecciones absolutas no están en Dios sólo de un modo virtual, sino *formaliter eminenter*". Al parecer no se recordaría más que la segunda parte de esta fórmula: *eminentes*, que el agnosticismo acepta sin dificultad.

Por el contrario, adversarios de esta interpretación han defendido a veces la existencia formal de las perfecciones absolutas en Dios, sin insistir suficientemente sobre la absoluta y eminente simplicidad de la esencia divina. Estos últimos, con su explicación de la fórmula ordinaria de los tomistas, retenían sobre todo el *formaliter* hasta el punto de parecer *que ponían en Dios una multiplicidad formal-real*, como lo ha hecho Duns Escoto. Para evitar el agnostismo hubo de volverse hacia el antropomorfismo absolutamente inconciliable con la simplicidad absoluta de la Deidad.

Pretenderíamos demostrar que la doctrina tomista de *la analogía* evita el agnosticismo sin caer en el error antropomorfista y que se sitúa exactamente entre la equivocidad admitida por Maimónides y la univocidad aceptada por Escoto.

Esta solución, superior a las otras dos, es la del *realismo moderado*, entre el nominalismo y el realismo excesivo o exagerado. Se puede enunciar: las perfecciones absolutas están en Dios *formal y eminentemente*, y, sin embargo, sólo virtualmente son distintas unas de otras. Están en Él *formalmente*, es decir, según su

---

tionem continens, *non tamen virtualiter*, ut ratio lucis continet rationem caloris, *sed formaliter* ut ratio lucis continet rationem virtutis calefactivae." Véase también CAYETANO, in Iam, quaest. 39, art. 1, n. VII, texto que hemos citado antes, n. 42.

[8] Véase en el *Dictionnaire Apologétique de la Foi catholique*, col. 38, 66, el artículo *Agnosticisme* de CHOSSAT, la exposición de los principales errores contemporáneos sobre este punto.

razón formal; *eminentemente*, es decir según un modo infinitamente superior al modo creado que no nos es cognoscible más que de una manera negativa y relativa, y que les permite identificarse, sin destruirse, en la razón formal de la Deidad. De esta suerte están en Dios formalmente y no se distinguen, sin embargo, las unas de las otras más que *virtualmente* [9], o dicho de otro modo, según una distinción de razón raciocinada, fundada en la realidad pero posterior a la consideración del espíritu. El fundamento de esta distinción es doble: 1º la eminencia de la Deidad, que puede identificar en sí perfecciones realmente distintas en las criaturas; y 2º la imperfección de nuestro espíritu que no puede llegar a alcanzar la absoluta simplicidad de Dios [10].

Y además, tal como lo hemos indicado antes (n. 42), esta distinción virtual es menor que la que existe en las criaturas entre el género y la diferencia específica; por ejemplo, en el hombre entre la animalidad y la racionalidad. En efecto, tenemos fundamento para concebir el género como potencial e imperfecto, y la diferencia como una perfección extrínseca al mismo, que se le sobreañade y lo determina. Ahora bien, en Dios no hay fundamento para una tal distinción; no tenemos fundamento para concebir una perfección divina como potencial, imperfecta, determinada por otra perfección que le fuera extrínseca; Dios es acto puro y en Él nada hay de potencial. Por consiguiente, según nuestro modo de conocer imperfecto, pero fundado en la realidad, los atributos divinos deben ser concebidos, no como extrínsecos los unos a los otros, sino como conteniéndose *actualmente* los unos a los otros de un modo *implícito*, sin contenerse sin embargo *explícitamente*, lo que nos llevaría a la distinción puramente verbal de los nominalistas [11].

9 La *distinción virtual* es una distinción de razón, y responde a objetos que son idénticos en la cosa en que se los distingue, pero que son realmente diferentes en otras cosas inferiores. Así, distinguimos virtualmente en la substancia del alma humana el principio de los sentidos, que los animales poseen, del principio de la inteligencia, que los animales no poseen.

10 S. Tomás, in I Sen., dis. 2, quaest. 1, art. 3: "Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte Dei*, propter *plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam.* Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus; et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitatis rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur."

11 Billuart, *de Deo*, dis. II, art. 2, § III. Es la doctrina común de los tomistas y de la mayor parte de los teólogos; véanse al principio de sus tratados de Dios a Juan de Santo Tomás, Gonet, Gotti, etc.

Entre las distinciones virtuales es la menor que se puede concebir, y sin embargo, se puede decir con toda verdad, según los tomistas, que las perfecciones absolutas, así realmente identificadas en la eminencia de la Deidad, están en Dios formalmente y no sólo de un modo virtual como las perfecciones mixtas [12]. Esta identificación, añaden, no es absurda, pero es misteriosa. Constituye un misterio filosófico, cuya *existencia* podemos de modo indirecto demostrar independientemente de la revelación, en aquello en que difiere de un misterio sobrenatural como el de la Trinidad, pero cuya *esencia* no podemos conocer positivamente por las solas fuerzas de la razón. Fuera de la visión beatífica, la *esencia* de esta identificación de los atributos divinos sólo negativa y relativamente nos es cognoscible. Con todo, este misterio se explica en lo posible en cuanto se demuestra que las perfecciones absolutas, a medida que se van purificando de toda imperfección, tienden a identificarse. Esta identificación a la cual tienden, en vez de destruirlas, debe constituirlas en su estado puro.

Si esta solución tomista les parece inadmisible a nuestros adversarios agnósticos y escotistas, si la unión de los dos términos *formaliter eminenter*, en el sentido en que acabamos de explicar, les parece constituir una contradicción y no un misterio, es porque las posiciones contrarias de estas dos escuelas provienen de un *idéntico desconocimiento de la profunda diferencia, de la infinita diferencia que separa la analogía de la univocidad.* En el fondo, *aun cuando los agnósticos van a parar a la equivocidad, comienzan como los escotistas por concebir unívocamente las perfecciones absolutas.* Tanto para los unos como para los otros, las nociones de ser, de bondad, de inteligencia están dotadas de unidad absoluta. Los agnósticos concluyen: luego estas perfecciones no están formalmente en Dios, porque serían distintas en Él, como lo son en las criaturas, lo que es contrario a la simplicidad divina. Y por haber desconocido lo que separa la analogía de la univocidad, los agnósticos caen así en la equivocidad pura, como le reprocha S. Tomás a Maimónides (*De Potentia*, quaest. 7, art. 7), y hacen a Dios incognoscible.

12 Durante estos últimos años, algunos de los que han querido exponer el pensamiento de S. Tomás, so pretexto de que éste no admite más que una *distinción virtual* entre los atributos, parecen haber concluido que las perfecciones absolutas, según él, sólo *virtualmente* están en Dios. Esto sería reducir la doctrina de S. Tomás al agnosticismo de Maimónides, que S. Tomás declara "contra positionem sanctorum et prophetarum loquentium de Deo". (*De Potentia*, quaest. 7, arts. 5 y 7).

Los escotistas concluyen por el contrario: luego estas perfecciones, para estar formalmente en Dios, se deben distinguir aún en Él de un modo actual-formal, antes de toda consideración de nuestro espíritu.

Para demostrar que hay cabida para una solución superior, y que no es absurdo que las perfecciones absolutas se identifiquen sin destruirse en la razón formal de Deidad, nos bastará sobre todo hacer resaltar la diferencia infinita que separa una perfección análoga de una perfección equívoca, puesto que eso es lo que desconocen nuestros adversarios. Tal será la explicación relativa e inadecuada del misterio filosófico de la identificación de los atributos divinos; pero primeramente nos es necesario probar indirectamente que hay ahí un misterio y no una contradicción: es la solución indirecta de la antinomia general y el principio de la solución de las demás.

55º La solución indirecta de las antinomias y la afirmación motivada del misterio. Las antinomias de que nos inculpan los agnósticos sólo pueden ser aparentes; así lo establece el silogismo siguiente, que constituye una demostración indirecta o por el absurdo.

La aplicación necesaria y rigurosa de las nociones y de los primeros principios de la razón, tal como lo hemos explicado en la defensa de su valor ontológico y transcendente, *no puede* conducirnos a antinomias verdaderas, sino sólo a obscuridades o a misterios incomprensibles; además, precisamente *debe* al fin y al cabo conducirnos a misterios.

Ahora bien, la aplicación necesaria y rigurosa de las nociones y de los primeros principios de la razón nos lleva a admitir la existencia de una causa primera absolutamente simple y que posea formalmente las diversas perfecciones absolutas del ser, inteligencia, bondad, libertad, etc., que ella ha comunicado a los seres creados.

Por lo tanto, no puede haber aquí antinomia verdadera, sino solamente misterio en la conciliación e identificación en Dios de estas diversas perfecciones.

La menor de este argumento ha sido establecida en el capítulo de la demostrabilidad de la existencia de Dios; después, por las pruebas de esta existencia y por la deducción de los atributos divinos. Hemos demostrado que cada uno de estos atributos es una

perfección sin el menor rastro de imperfección. Ahora bien, nada puede repugnar en el Ser soberanamente perfecto sino en razón de una imperfección.

La primera parte de la mayor se impone so pena de declarar con Hegel que la realidad es absurda en su fondo y que la absurdidad está en la raíz de todas las cosas. En efecto, si el objeto de la razón y de la experiencia nos forzara a una verdadera antinomia, ello sucedería porque la misma realidad fundamental sería contradictoria. Algunos racionalistas han preferido admitirlo bajo la autoridad de Hegel, antes que aceptar la existencia de misterios incomprensibles, rindiéndose a la autoridad de la razón y de la de Dios. La irracionalidad del racionalismo no podía hallar mejor medio de manifestarse a sí misma. Aparece como la manifestación más radical del vicio opuesto a la sabiduría, que tiene el nombre de locura o estulticia espiritual, "stultitia" en el sentido escriturístico y teológico de la palabra. La sabiduría lo juzga todo en relación a Dios; la locura o estulticia espiritual lo juzga todo y aun al mismo Dios en relación a lo más íntimo que existe en la realidad, en relación a lo que deviene y no existe todavía. Declarar que lo que deviene y no existe todavía se basta a sí mismo y no es distinto de Dios, el ser por excelencia, es identificar el no ser y el ser, confesar que la contradicción es el principio de todo y suministrar la más decisiva prueba por el absurdo de la existencia del verdadero Dios, puesto que no se puede rechazar esa existencia sin ir a parar al absurdo constituído en sistema.

Si la realidad en su fondo no es contradictoria, la aplicación necesaria de las nociones y de los primeros principios *no puede* conducir a antinomias verdaderas. Pero *debe* llevarnos necesariamente a obscuridades o misterios. Así es como la razón debe llegar necesariamente a reconocer la existencia del misterio filosófico de la componibilidad y de la identificación.[13] de los diversos atributos divinos. La razón se ve obligada a concluir la *existencia* de esta identificación, cuya *esencia* (o *modo*) permanece misterioso y escondido y no es naturalmente cognoscible sino de modo negativo y relativo, por oposición a lo que vemos en las criaturas. Para conocer positivamente y sin obscuridad este modo de identificación

[13] Componibilidad o *conciliación* significan aquí lo mismo que *identificación real*, porque entre todos los atributos que se deben conciliar está la absoluta simplicidad o identidad de Dios, con la cual no se pueden conciliar los demás atributos si no es identificándose con ella realmente.

sería necesario conocer positivamente a Dios en lo que lo constituye en su propio ser (*Deus sub ratione Deitatis*) y no solamente en lo que tiene de analógicamente común con las criaturas; sería necesario ver la esencia divina tal como es en sí. Para tener la evidencia *intrínseca* de la conciliación íntima de los atributos divinos habría que verlos identificados en la esencia misma que concebimos como su principio.

Precisamente para ver disiparse todas las obscuridades que deja subsistir la teología natural en lo referente a la componibilidad de los diversos atributos divinos, deseamos naturalmente de una manera condicional e ineficaz ver la esencia de Dios, principio de estos atributos [14]. Podemos desear *naturalmente* ver la esencia divina en cuanto es principio de las procesiones trinitarias y del orden de la gracia, porque un deseo natural no puede tener un objeto *formalmente* sobrenatural. Pero podemos tener la veleidad natural de ver la esencia divina como principio de los atributos naturalmente cognoscibles, cuya conciliación querríamos ver sin obscuridad. La esencia divina, no siendo considerada así de una manera formalmente sobrenatural, puede ser objeto de un deseo ineficaz natural, pero no de una visión intuitiva natural. Podemos naturalmente conocer *que es* (*quia est*) y desearla, pero no conocer positivamente *lo que es* en lo que la constituye en su propio ser (*quid est*). Ésta excede evidentemente los medios naturales de conocer de los que dispone una inteligencia creada; estos medios, para ser proporcionados a esta inteligencia, no pueden ser creados (Ia, quaest. 12, art. 4).

En ausencia de la visión sobrenatural intuitiva, no podemos tener la evidencia *intrínseca* del misterio filosófico de la íntima conciliación y de la identificación de los atributos divinos, pero tenemos del mismo una evidencia *extrínseca*, puesto que somos conducidos necesariamente a la existencia de este misterio por la aplicación legítima y rigurosa de los primeros principios racionales. Esta demostración indirecta no nos hace ver *cómo* se concilian en Dios la simplicidad divina y la existencia formal de las diversas perfecciones absolutas, pero establece *que* esta conciliación existe, sin lo cual la misma realidad sería absurda. Es cierto que por una parte Dios es absolutamente simple, y que por otra parte posee formalmente una pluralidad de atributos (ser, bondad, inteligencia); hemos obtenido estas dos conclusiones por procedimientos lógicos, legítimos y rigurosos. Éstas no pueden, pues, estar en contradicción entre sí. Tenemos los dos extremos de la cadena.

[14] S. Tomás, *Contra Gentes*, lib. III, cap. LI, *Comment. Ferrariensis*, y Ia, quaest. 12, art. 1.

Lo mismo sucede con lo concerniente a la conciliación de la inmutabilidad divina y de la libertad divina, de la justicia y de la misericordia, etc., o también de la premoción divina necesaria en todo agente creado para obrar y de la existencia de nuestra libertad.

Pero la razón humana no se ve reducida a esta simple demostración indirecta y a esta evidencia extrínseca de la identificación de los atributos divinos y de la falsedad de las antinomias que los agnósticos nos reprochan. Ésta puede ir más lejos. Si llegara a la evidencia intrínseca que sólo podría ser sobrenatural, puede, en cierta medida explicar el misterio cuya existencia acabamos de reconocer.

Artículo II

Explicación relativa al misterio filosófico de la identificación de las perfecciones absolutas de Dios.

Esta explicación comprenderá dos partes. Puesto que nuestros adversarios, opuestos también entre sí, los agnósticos nominalistas y los escotistas, rechazan nuestra solución, porque unos y otros desconocen la diferencia infinita que separa una perfección análoga de una perfección unívoca, demostraremos en primer lugar esta diferencia, estableciendo que no repugna el que una misma perfección análoga pueda existir *formalmente* en dos analogados infinitamente diversos entre sí por su modo o manera de ser. Esto es lo que nuestros adversarios, opuestos entre sí, desconocen, porque conciben unívocamente las perfecciones absolutas.

Mostraremos en segundo lugar que las diferentes perfecciones absolutas y análogas a medida que van siendo purificadas de toda imperfección tienden a identificarse y tienden precisamente *ex propriis*, según las exigencias propias de cada una, y no solamente *ex communibus*, según las exigencias comunes de la simplicidad divina. De donde se sigue que esta identificación misteriosa, a la que así tienden formalmente, en vez de destruirla las debe constituir en estado puro, estado que aquí abajo sólo nos es cognoscible de manera negativa y relativa.

Indicaremos en tercer lugar las dificultades que dejan subsistir las concepciones escotista y suarista de los nombres divinos.

56º NO REPUGNA EL QUE UNA PERFECCIÓN ANÁLOGA EXISTA FORMALMENTE EN DOS ANALOGADOS INFINITAMENTE DIVERSOS ENTRE SÍ POR SU MODO O MANERA DE SER. Esta proposición es negada por los agnósticos como Maimónides. Según ellos una misma perfección no puede existir formalmente en Dios y en la criatura; si existe formalmente en los seres creados sólo puede existir virtualmente en Dios. Escoto admite que una misma perfección absoluta puede existir formalmente en Dios y en la criatura, pero desconoce la diversidad infinita de los modos o maneras de ser, sosteniendo que el modo divino, lo mismo que el modo creado, no puede comportar identificación real y formal de los atributos; hay distinción actual-formal en Dios, como en las criaturas. La razón es que Escoto, lo mismo que Maimónides, reconoce en las nociones primeras (de ser, de bondad, etc.), una *unidad absoluta*. Ens conmune Deo et creaturis esset *simpliciter unum*.

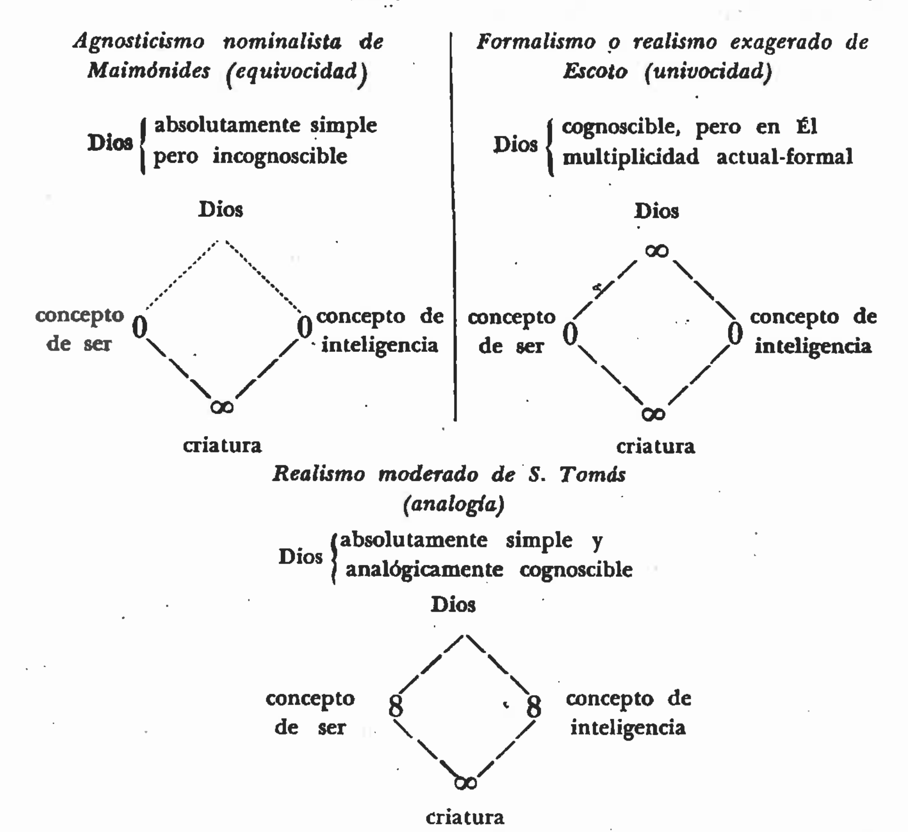
Para los tomistas, por el contrario, el concepto mental y el concepto objetivo [1] de una perfección absoluta y análoga no tienen más que una *unidad de proporcionalidad* [2]. Por otra parte esta perfección, al no implicar imperfección ninguna, no repugna existir según un modo infinito, soberanamente perfecto. De ahí se sigue que, gracias a su unidad de proporcionalidad, puede existir *formalmente* en dos analogados infinitamente diversos entre sí por su modo de ser.

Antes (ns. 29 y 45) hemos establecido extensamente que las perfecciones absolutas no repugnan existir según un modo infinito. Lo que importa probar aquí es que su unidad no es más que una unidad de proporcionalidad.

Podemos representar un concepto dotado de unidad absoluta por el signo 0 y el dotado de unidad de proporcionalidad por el signo 8. Los tres sistemas en cuestión pueden entonces representarse en el esquema siguiente:

[1] El concepto objetivo es el objeto al cual corresponde nuestro concepto mental.

[2] CAYETANO, *De Analogia nominum*, caps. IV y VI; JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus*, quaest. 13, art. 5. Y en S. TOMÁS, Ia, quaest. 13, art. 5, *De Potentia*, quaest. 7, art. 7 *in fine*. *De Veritate*, quaest. 2, art. 11. Véase el índice general de las obras de S. Tomás en *Analogia* y *Proportio*. Por lo demás, vamos a citar los principales textos de Santo Tomás.



Para establecer nuestra proposición tenemos que demostrar que el concepto (sea mental, sea objetivo) de una perfección absoluta y análoga no tiene más que unidad de proporcionalidad, lo que les permite a estas perfecciones existir formalmente según modos infinitamente diversos. Lo demostraremos: *a*) de una manera indirecta por oposición con la unidad exigida por la perfección unívoca; *b*) directamente por el ser y sus propiedades transcendentales; *c*) por toda perfección absoluta análoga.

a) So pena de identificar la naturaleza del concepto análogo con la del concepto unívoco, es necesario reconocerle una definición diferente. Ahora bien, el concepto unívoco es esencialmente el que expresa una perfección que se encuentra de la misma manera en muchos seres, una perfección dotada de *unidad absoluta* que puede *abstraer perfectamente* (praescindit perfecte) de los seres en que está realizada, como un género (animalidad) o una especie (hu-

manidad). En consecuencia, el concepto análogo no puede poseer esta misma unidad absoluta.

La menor de este argumento se explica si se considera que un género (animalidad) designa absolutamente la misma cosa en muchas especies, porque en cada una está diferenciado por diferencias específicas que le son *extrínsecas, y conserva* su unidad bajo estas diferencias que se sobreañaden. *Animal* designa, lo mismo en el hombre que en el perro, un cuerpo dotado de vida sensitiva. Y lo mismo se puede decir de la especie en relación a las condiciones individuantes; la naturaleza humana es la misma en todos los hombres. El concepto de una perfección análoga, si es fundamentalmente distinto del unívoco, no podría tener esta unidad absoluta.

Los tomistas [3], reproduciendo los términos de S. Tomás (Ia, quaest. 13, art. 5), expresan esta doctrina diciendo:

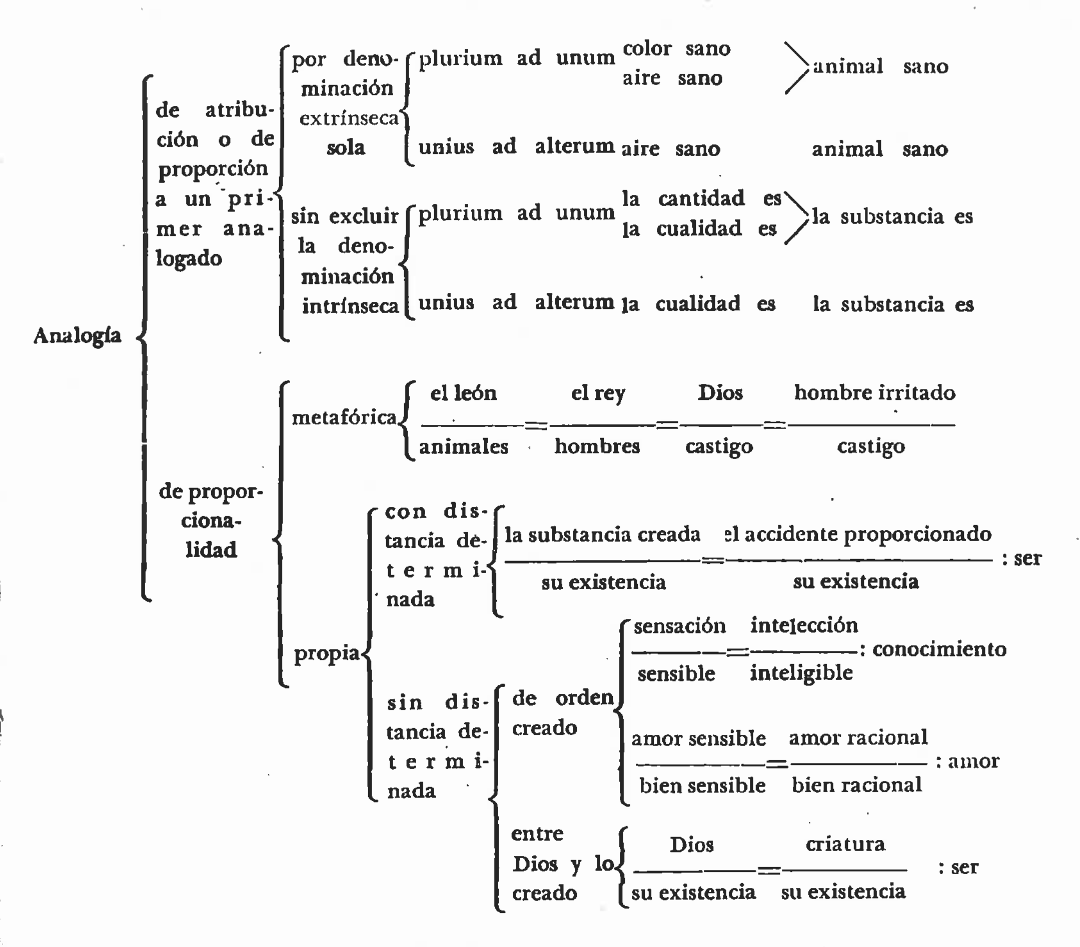
Las cosas *unívocas*, en griego συνώνυμα [4], son las que tienen un mismo nombre y cuya esencia significada por este nombre es simplemente la misma *(simpliciter eadem)*. Así la animalidad es simple o absolutamente la misma en el caballo y en el león.

Las cosas *equívocas*, en griego ὁμώνυμα. [5] son las que tienen un mismo nombre y cuya esencia significada por este nombre es totalmente diversa en cada una de estas cosas *(totaliter diversa)*. Así el perro animal doméstico, el perro marino y la constelación del perro (can) sólo se asemejan en el nombre, que designa en ellas cosas totalmente diferentes.

Las cosas *análogas* son las que tienen un mismo nombre y cuya esencia significada por este nombre es simplemente diferente en ellas, aunque semejante desde algún punto de vista según una cierta proporción κατ'ἀναλογίαν, [6] *(simpliciter diversa, secundum quid tamen eadem,* id est per aliquam proportionem).

Pero la analogía se subdivide en sí misma y las divisiones que de ella da S. Tomás se pueden clasificar en el cuadro siguiente (cf. *De Veritate,* quaest, 2, art. 11).

[3] JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Philosophicus,* quaest. 13, art. 5, y GOUDIN, *Logica Maior,* I pars, disp. II, quaest. 1, art. 1.
[4] ARISTÓTELES, *Categoriae,* cap. I.
[5] ARISTÓTELES, *ibid.*
[6] ARISTÓTELES, *Analyt. Post.,* lib. II; caps. XIII y XIV; *Metaphys.,* lib. IV, cap. I; lib. X, cap. I; lib. XII, cap. IV. *Ethic. ad Nic.,* lib. I, cap. VI.



La analogía de atribución o *de proporción* no exige más que una simple atribución o denominación extrínseca: una o muchas cosas reciben esta denominación según cierta *proporción* con otra que es aquí la principal. Así, el aire se dice sano relativamente a la salud del animal, la cual puede él conservar; el color del rostro es sano en cuanto designa la salud, pero la salud en sí, si no se encuentra intrínsecamente más que en el animal [7]. Maimónides habría concedido que Dios se puede llamar bueno extrínsecamente y relativamente a la bondad de la criatura de la cual es causa.

[7] S. TOMÁS, Ia, quaest. 13, art. 5. Esta analogía de atribución se llama también *analogía de proporción,* porque encierra una proporción a un analogado principal. Cf. *De Veritate,* quaest. 2, art. 11, y *Tabula Aurea* de las obras de S. Tomás, en las palabras *analogia* y *proportio.*

La analogía de atribución jamás implica la denominación intrínseca en los diversos analogados, pero tampoco la excluye necesariamente. Así es como la cantidad y la cualidad están en el ser, en dependencia de la substancia, la única que subsiste en sí misma; la cualidad y la cantidad son, sin embargo, intrínsecamente realidades; en ellas se verifica la analogía de atribución y también la analogía de proporcionalidad propia, de la que vamos a hablar. También se puede decir que la criatura existe en dependencia de Dios [8].

La analogía de proporcionalidad, como lo indica su nombre, se funda en la proporcionalidad que existe entre muchas cosas y no en una denominación que les convendría relativamente a un analogado principal [9].

Esta analogía se subdivide en analogía metafórica y analogía según el sentido propio. *Por metáfora* decimos que el león es el rey de los animales, porque es respecto a los animales salvajes, lo que entre los hombres es el rey respecto a sus súbditos. Así también decimos metafóricamente que Dios está irritado, porque es respecto al castigo que inflige lo que el hombre encolerizado es al castigo que él hace sufrir. Pero siendo la cólera una pasión de orden sensible, se ve que no puede pertenecerle propiamente a Dios, que es espíritu puro. Maimónides y los agnósticos conceden que existe entre Dios y la criatura esta analogía de proporcionalidad metafórica que excede los límites del puro simbolismo, tal como lo ha demostrado S. Tomás *(De Veritate,* quaest. 2, art. 11; *De Potentia* quaest. 7, art. 5).

La analogía de proporcionalidad propia supone que lo análogo se encuentra intrínsecamente y según su sentido propio en cada uno de los analogados.

Sin embargo, no encierra ninguna distancia determinada o proporción entre los dos analogados. Porque importa distinguir bien *proporción,* que quiere decir relación, v. g. 2/4, y *proporcionalidad,*

[8] *Ibid.* S. Tomás hace notar aquí que *Dios* y la *criatura* no pueden ser analogados en relación a una tercera realidad que les fuera superior, como la cantidad y la cualidad son análogas relativamente a la substancia de la que dependen. Sería un error pensar que el ser en general es anterior a Dios.

[9] Tampoco es necesario mencionar aquí el principal analogado en la definición de los demás, pero sin embargo hay siempre un primer analogado. En la analogía de proporcionalidad metafórica es aquél a quien el nombre *análogo* le conviene según su sentido propio. En la analogía de proporcionalidad propia, el principal analogado es aquel que es causa superior de los demás; la semejanza analógica que existe en este último caso está siempre fundada en la causalidad; existe o bien entre la causa y el efecto o bien entre los efectos de una misma causa.

que quiere decir igualdad o semejanza de dos relaciones, v. g. 6/3 = 4/2.

Si hay proporción, como por ejemplo entre la substancia creada y su accidente proporcionado, no es ella la que aquí se considera, sino solamente la semejanza de dos relaciones: la substancia creada es a su existencia lo que el accidente proporcionado es a su existencia. El uno y la otra existen de manera muy diferente, puesto que la substancia existe en sí y el accidente existe en la substancia; pero al fin el accidente es todavía *intrínsecamente* ser *en el sentido propio* de la palabra.

Muchas veces esta analogía de proporcionalidad propia existe entre términos que no tienen entre sí ninguna distancia o proporción determinada, cómo por ejemplo entre la sensación y la intelección. Una y otra merecen analógicamente, *intrínsecamente* y según el *sentido propio,* el nombre de conocimiento. Esta analogía se manifiesta por la proporcionalidad siguiente: la sensación es a lo sensible lo que la intelección es a lo inteligible. Del mismo modo el amor sensible es al bien sensible lo que el amor racional es al bien racional, ambos merecen analógicamente y según el sentido propio el nombre de amor.

Esta última clase de analogía es la que caracteriza, tal como lo hace notar S. Tomás (*De Veritate,* quaest. 2, art. 11), lo que les conviene *intrínsecamente* y *formalmente* a Dios y a la criatura. Vamos a demostrar que el atribuir a Dios el ser es lo mismo que decir: la Causa primera es a su existencia lo que la criatura es a su existencia, como la intelección es a lo inteligible lo que la sensación es a lo sensible. En este segundo caso se puede emplear la palabra *conocimiento* en sentido propio, para designar lo que les es común a los dos analogados, en el caso precedente se puede con la misma razón emplear en sentido propio la palabra *ser* [10].

Se ve que so pena de confundirse con una perfección unívoca, una perfección análoga que les conviene intrínseca y formalmente a muchos analogados no puede tener más que una unidad de proporcionalidad. *Est una proportionaliter, non simpliciter una.* Es lo que vamos a comprender mejor al examinar la unidad del concepto de ser en general.

b) Entre las perfecciones análogas hay que poner en primera

[10] Es una *analogía del todo impropiamente dicha,* de la que jamás habla S. Tomás, porque en realidad es una univocidad. Es la que existe entre dos perfecciones unívocas de diversos grados: dos muros desigualmente blancos. Escoto admite esta *analogía llamada de desigualdad* entre Dios y la criatura, pero así no se sale de la univocidad.

línea el *ser* y sus propiedades transcendentales, lo uno, lo verdadero, el bien. Ahora bien, estos conceptos no tienen más que una unidad de proporcionalidad y no pueden abstraer perfectamente de sus analogados, porque los *incluyen actualmente* [11].

En efecto, una perfección común que está diferenciada por diferencias no extrínsecas incluye actualmente estas diferencias aun cuando no las contiene explícitamente. Ahora bien, el ser y sus propiedades transcendentales están diferenciados por diferencias no extrínsecas.

En consecuencia, el ser y los transcendentales *encierran actualmente* sus diferencias, aun cuando no las contienen explícitamente. Es decir que implican una *multiplicidad* y no tienen una unidad absoluta, como las nociones unívocas (géneros y especies), sino solamente una unidad relativa.

La mayor de este argumento es evidente; si las diferencias de una perfección común a muchos seres no son extrínsecas a esta perfección, le son intrínsecas. No hay término medio. Esta perfección no las excluye, sino que las incluye, confusamente, sin contenerlas, sin embargo, de modo explícito o distinto.

La explicación de la menor nos lo hará comprender mejor. Las diferencias del ser que constituyen la substancia y el accidente no son extrínsecas al ser, pues no serían nada (cf. Ia, quaest, 3, art. 5; *Metafísica,* lib. III, cap. III, lec. 8); la substancia en cuanto es substancia, decía Aristóteles [12], es también ser, como es una y verdadera; y lo mismo sucede con el accidente; mientras que no se puede decir que la racionalidad en el hombre es la animalidad. El ser contiene, pues, actual e implícitamente las modalidades que lo diferencian, y él mismo está comprendido en ellas, cuando éstas existen. Puesto que encierra actualmente esta multiplicidad de modos de ser, no tiene una unidad absoluta, como un concepto unívoco, sino solamente una unidad relativa que no puede ser, según veremos, más que una unidad de proporcionalidad.

Esto aparece en la misma definición del ser en cuanto se puede definir. El ser se define de dos modos: 1º de un modo descriptivo por decirlo así; el ser es lo que existe o por lo menos puede existir (nomine entis communiter intelligitur id quod existit aut saltem existere potest); 2º de una manera más formal en cuanto es abstraído por lo menos imperfectamente de sus analogados: el ser es

---

[11] JUAN DE SANTO TOMÁS, *loc. cit.*

[12] *Metaph.*, lib. X, cap. I; lib. IV, cap. I; lib. XII, cap. IV. *Analyt. Post.*, lib. II, caps. XIII y XIV. *Ethic. ad Nic.*, lib. I, cap. VI.

aquello cuyo acto es la existencia (ens est id cuius actus est esse). Ahora bien, en una y otra de estas dos definiciones del ser aparece la multiplicidad que él contiene actual e implícitamente y que no le deja más que una unidad relativa.

En efecto, en la primera definición del ser "lo que existe, o que por lo menos puede existir", aparece claramente una dualidad, la del ser real actual y la del ser real posible. Si ahora se quiere concebir el ser real actual, advierte uno que su *actualidad es esencialmente variada,* según que exista por sí (Dios) o que no exista por sí (la criatura). La actualidad existe formalmente en los dos casos, pero en ningún modo de la misma manera. Si por fin se quiere concebir el ser que no existe por sí, sino por otro, vemos que esta nueva manera de ser *varía* también *esencialmente,* según que el ser exista en sí (substancia) o en otro (accidente). La noción de ser encierra, pues, una variedad que le es esencial; no hay muchas maneras de ser hombre, pero hay muchas maneras esencialmente diversas de existir, o de ser.

Ser es
- lo que existe
  - por sí (Dios)
  - por otro (criatura)
    - en sí (substancia)
    - en otro (accidente)
- o que puede existir

Y es evidente que los miembros de esta división se distinguen entre sí *no solamente por su diferencia propia, sino también en cuanto son ser.* La substancia difiere del accidente *no sólo como substancia,* sino también *como ser, no existe* de la misma manera, y esta manera no es extrínseca al ser. Mientras el hombre difiere del perro solamente por su diferencia específica, la racionalidad, y no por su género, la animalidad. La animalidad designa en los dos la misma cosa y de la misma manera: cuerpo dotado de vida sensitiva. Se ve por ahí que la unidad concepto del ser no es una unidad absoluta, sino solamente una unidad relativa; y la segunda definición del ser demuestra que esta unidad relativa es la de una proporcionalidad.

El ser, en cuanto abstracto o abstraído por lo menos imperfectamente de sus analogados, se define: aquello cuyo acto es la existencia, *id cuius actus est esse.* ¿Por qué? Porque todos los analogados del ser merecen el nombre de *ser,* en cuanto dicen relación a la existencia, *prout se habent ad esse;* y *tanto mejor*

la merecen, cuanto más íntima es su relación con la existencia. $\frac{\text{Dios}}{\text{su ser}} = \frac{\text{substancia creada}}{\text{su ser}} = \frac{\text{accidente}}{\text{su ser}}$. Esta relación a la existencia no es unívoca, como lo son, por ejemplo, las relaciones con las que la igualdad forma una proporcionalidad aritmética: 4/2 = 6/3. 4 es el doble de 2, de la misma manera que 6 es el doble de 3; el término relativo *doble* es unívoco. Por el contrario, la relación a la existencia no es *la misma* en lo que existe por sí y lo que existe por otro; se puede, sin embargo, hablar de proporcionalidad en un sentido no aritmético sino metafísico, porque lo que existe por sí dice relación a su existencia, como lo que existe por otro dice relación a la suya. Por consiguiente, si se quiere definir el ser, en cuanto abstrae por lo menos imperfectamente de sus analogados, es necesario expresar sobre todo esta relación a la existencia, que se encuentra de modo diferente en los diversos analogados.

Notemos, sin embargo, con Cayetano [13] y Juan de Santo Tomás [14] que el concepto del ser análogo no es el concepto de una relación, como a veces equivocadamente se le ha atribuído a los tomistas; es el concepto de lo que funda la relación a la existencia; nosotros no decimos: "ens est habitudo ad esse", sino "ens est id cuius actus est esse". Y este *id* expresa confusamente todos los analogados en cuanto se asemejan por su relación variada a la existencia. Esta relación no es una relación accidental como la paternidad, es una *relación esencial* o *transcendental;* en otros términos, es la esencia misma en cuanto relativa a la existencia, como la inteligencia es relativa a lo inteligible.

El concepto de ser tiene una cierta unidad [15], por ello podemos

[13] *De Analogia nominum*, loc. cit.

[14] *Cursus phil.*, quaest. 13, art. 5.

[15] Hemos dicho antes con Aristóteles y S. Tomás (Ia, quaest. 85, art. 6), que la noción primera de ser no puede ser *falsa*, es decir no puede expresar falsamente lo real, porque siendo *simple* no puede ser la reunión de elementos incomponibles. Esta simplicidad no se opone, diga lo que quiera Escoto, a la unidad de proporcionalidad de la que hablamos aquí; sólo se opondría a una unidad proveniente de una *composición* de elementos que podrían ser incomponibles. Cayetano dice con toda claridad en su tratado *De Analogia nominum*, cap. VI: "Analogum ut superius praedicatur de analogatis, et non sola voce commune est eis, sed conceptu unico proportionnaliter... est *unum non per accidens*, aut *congregatione*, sicut acervus lapidum, sed per se constat esse etiam *unum proportione*." Item in *de Conceptu entis*: "Ens quoque habere conceptum simplicissimum consonat dictis, quonam cum simplicitas compositioni opponatur et unum analogia non sit unum compositione aliqua."

Véanse los apéndices: *nota sobre la simplicidad de la idea de ser:* se opone a la simplicidad divina como lo imperfecto a lo perfecto.

pensar en el ser sin pensar explícitamente en sus analogados: Dios y la criatura, la substancia y el accidente; por ello también la Metafísica, que tiene por objeto el ser en cuanto ser, puede ser una ciencia *una*. Pero la unidad de este concepto no es absoluta, porque contiene actual e implícitamente una multiplicidad. En efecto, es imposible concebir *positivamente el ser actual cuya actualidad es esencialmente variada*, sin pensar *confusamente* o *implícitamente* en el ser que existe por sí y en el ser que no existe por sí. Y por otra parte, ese no es más que un concepto *inadecuado* del ser actual; para tener de él un concepto *adecuado*, habría que pensar explícitamente en la verdad que le es esencial [16]. ¿Queremos abstraer el ser de sus analogados? Nosotros lo definimos: aquello cuyo acto es el existir. Pero, aun entonces, esta relación a la existencia, siendo *esencialmente variada*, no puede ser concebida sin que se piense por lo menos confusamente en los miembros de la proporcionalidad en los cuales ésta se realiza. Mientras se puede muy bien pensar en el animal sin pensar confusamente en las diferentes especies animales; realizándose la animalidad de la misma manera en todas sus especies, puede abstraer *perfectamente* de las diferencias específicas que le son extrínsecas *(perfecte praescindit* a differentiis specificis).

Para sostener la unidad absoluta del concepto de ser, algunos escotistas y suaristas no consideran el ser positivamente en sí mismo, sino solamente en su *oposición a la nada*, como *no-nada* [17]. Pero es evidente que, precediendo la afirmación a la negación, el ser se concibe antes que la nada, la cual no se puede pensar más que por oposición al ser. Por lo demás, la oposición entre el ser y la nada es ella también *esencialmente variada*, según que sea necesaria o contingente y que le convenga a lo que existe por sí o a lo que no existe por sí.

No otra cosa quiere decir Cayetano cuando, en sus tratados *De Analogia nominum*, cap. IV y VI, y *De Conceptu entis*, no cesa de repetir de diferentes modos: "conceptus sive mentalis sive objectivus entis non habet unitatem simpliciter sed solum unitatem secundum quid, id est secundum proportionalitatem". Hablando de la resolución en el ser de todos los demás conceptos escribe: "omnia resolvuntur in conceptum objectivum et mentalem *simplicem et unum proportionabiliter*". (Opúsculo *De Conceptu entis*).

[16] CAYETANO, *De Conceptu entis*: "Conceptus adaequatus analogi exigit repraesentationem omnium fundantium analogiam."

[17] BELMOND, *L'Univocité scotiste, Revue de Philosophie*, 1º de julio de 1912, pág. 41.

Esto es lo que S. Tomás había dicho muchas veces [18]. El pasaje capital del tratado *De Veritate* (quaest. 2, art. 11), se puede resumir como sigue: "la conveniencia según una proporción puede ser doble, y se tiene así una doble analogía. Puede haber conveniencia entre dos términos *proporcionados* según una medida determinada, como entre 2 y 1; 2 es el duplo de 1. O bien hay conveniencia entre dos términos *no proporcionados* pero *proporcionales,* así entre 6 y 4, porque 6/3 = 4/2. La primera conveniencia es una proporción, la segunda una proporcionalidad o semejanza de proporciones. Según el primer modo de conveniencia se puede decir que el ser le conviene analógicamente a la substancia y al accidente que le es proporcionado. Pero el ser no le podría convenir de tal suerte a la criatura y a Dios; *no hay entre los dos más que una semejanza de proporciones* o *una proporcionalidad* como la que existe entre nuestra inteligencia y el sentido de la vista: la inteligencia es al ser inteligible lo que la vista es al color, y esta semejanza de proporciones se puede expresar por la palabra *conoce*" [19]. (También *De Veritate* quaest. 23, art. 7, ad 9um).

---

[18] Véase el índice general de sus obras, *Tabula Aurea,* P. A. BERGOMO en el artículo *Analogia,* n. 4 y en el término *Proportio,* n. 3. Cf. Ia, quaest. 12, art. 1 ad 4um. 3, dis. 1, quaest. 1, art. 3um. 4, dis. 49, quaest. 2, art. 1; quaest. 1, 6um. *De Veritate,* quaest. 2, art. 3 ad 4um; quaest. 2, art. 11, c. y 6um; quaest. 3, art. 1, 7um; quaest. 23, art. 7, 9um. *Quodl.,* 10, 17, Ium. Véase también según esta *Tabula Aurea* el sentido exacto de los términos *simpliciter* et *secundum quid,* según S. Tomás.

[19] *De Veritate,* quaest. 2, art. 11. "Utrum scientia aequivoce de Deo et de nobis dicatur. Unde dicendum est quod nec omnino univoce, nec pure aequivoce nomen scientiae de scientia Dei et de nostra praedicatur, sed secundum analogiam; quod nihil est aliud dictu quam secundum proportionem. *Convenientia enim secundum proportionem potest esse duplex; et secundum hoc duplex attenditur analogiae communitas.* Est enim quaedam convenientia inter ipsa quorum est ad invicem proportio, eo quod habent determinatam distantiam vel aliam habitudinem ad invicem, sicut binarius cum unitate, eo quod est eius duplum; convenientia etiam cuandoque attenditur duorum ad invicem inter quae *non sit proportio, sed magis similitudo duarum ad invicem proportionum;* sicut senarius convenit cum quaternario ex hoc quod sicut senarius est duplum ternarii, ita quaternarius binarii. *Prima ergo convenientia est proportionis, secunda autem proportionnalitatis.*

Unde et *secundum modum primae convenientiae* invenimus aliquid analogice dictum de duobus quorum unum ad alterum habitudinem habet; sicut ens dicitur de substantia et accidente, ex habitudine quam substantia et accidens habent; et sanum dicitur de urina et animal, ex eo quod urina habet aliquam similitudinem ad sanitatem animalis.

Quandoque vero dicitur aliquid analogice *secundo modo* convenientiae, sicut nomen visus dicitur de visu corporali et intellectu, eo quod sicut visus est in oculo, ita intellectus est in mente. Quia ergo in his quae *primo modo* analogice dicuntur, oportet esse aliquam determinatam habitudinem inter ea quibus est aliquid per analogiam commune, *impossibile est aliquid per hunc modum dici de Deo et creatura. Sed in alio modo* analogiae nulla determinata

"Sicut se habet Deus ea quae ei competunt, ita creatura ad sua propria." El sentido *conoce* las cosas sensibles, la inteligencia humana *conoce* las razones de las cosas por un conocimiento que es *causado* por las cosas, la inteligencia divina *conoce* todas las cosas creadas por un conocimiento que es *causa* de las cosas. En estas tres proporciones es claro que la palabra *conoce* no está tomada en el mismo sentido unívoco, como lo está por ejemplo la animalidad atribuída al hombre y al perro. Del mismo modo Dios *existe* por su misma esencia en sí, la criatura *existe* pero no por su esencia. Claro es que *existir* no está tomado en el mismo sentido, unívocamente, aunque en las dos proporciones sea verdad según su sentido *propio.* No hay aquí ninguna metáfora, ningún simbolismo.

Sostener con los agnósticos que en esta semejanza de proporciones hay siempre dos incógnitas es reducir el conocimiento al conocimiento unívoco y declarar que Dios permanece absolutamente desconocido, porque entre Él y nosotros no hay nada de unívoco. En realidad no hay dos incógnitas, sino dos términos creados conocidos directamente, un término que expresa el increado conocido indirectamente, de donde se infiere el cuarto término:

$$\frac{\text{Criatura}}{\text{su ser}} = \frac{\text{Causa primera}}{\text{X}} \quad \text{o} \quad \frac{\text{Criatura}}{\text{su ser}} = \frac{\text{Causa primera}}{\text{su ser}}$$

---

habitudo attenditur inter ea quipus est aliquid per analogiam commune, et ideo secundum illum modum *nihil prohibet aliquod nomen analogice dici de Deo et creatura.* Sed tamen hoc contingit dupliciter: (metaphorice et proprie... Et proprie pro his in quorum definitione non clauditur defectus, nec dependent a materia secundum esse, ut *ens,* bonum et alia huiusmodi." Se puede comprender por este texto, y los demás similares que hemos indicado, que la analogía de proporcionalidad enseñada por todos los tomistas es sin duda la doctrina del mismo S. Tomás.

Se puede añadir que si la analogía del ser es formalmente una analogía de proporcionalidad, es virtualmente una analogía de atribución, en el sentido de que si, por un imposible, el ser no le conviniera intrínsecamente a la criatura, todavía podría serle atribuído extrínsecamente, en cuanto es un efecto del Ser primero, como la orina se llama sana en cuanto es una señal de la salud que le conviene intrínsecamente al animal. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Phil.,* quaest. 14, art. 3, y GOUDIN, *Metaph.,* quaest. 1, art. 2. Muchos textos de S. Tomás, por ejemplo, *De Veritate,* quaest. 23, art. 7 ad 9um, están conformes con esta doctrina. Pero lo que jamás se encontrará en él es la univocidad del ser ni una unidad de concepto que fuera distinta de una unidad de proporcionalidad. El ser que le conviene intrínsecamente a Dios y el que le conviene intrínsecamente a la criatura sólo tienen para S. Tomás una semejanza proporcional, como la que existe entre el conocimiento propio del intelecto y el que es propio de los sentidos. Sobre este punto es manifiestamente imposible conciliar con la de S. Tomás las doctrinas escotista y suarista.

Esto se explica si se advierte que tenemos: 1º, *concepto muy confuso del ser en general,* el que posee el niño desde su primer conocimiento intelectual; 2º, el *concepto del ser finito,* del cual conocemos positivamente el modo finito, que no es sino la esencia de las cosas que vemos, piedras, plantas, animales, etc.; 3º, el *concepto de ser análogo,* imperfectamente abstracto o abstraído del modo finito: es el concepto del que acabamos de hablar; es una precisión del primer concepto muy confuso que posee el niño, y el metafísico lo adquiere haciéndose cargo de que la razón formal de ser no comporta de suyo el modo finito que lo acompaña en la criatura; 4º, el *concepto del ser divino,* causa de los seres creados. Éstos, en efecto, no teniendo en su esencia la razón de su existencia, exigen una causa que exista por sí. En este concepto el ser divino, el modo divino, sólo está expresado de manera negativa y relativa, por ej.: ser no finito, ser supremo. Lo que hay de positivo en este conocimiento analógico de Dios es, pues, lo que Dios tiene de proporcionalmente común con la criatura.

Los agnósticos insisten: si la semejanza analógica sólo existe entre las dos relaciones $\frac{\text{Dios}}{\text{su ser}} = \frac{\text{criatura}}{\text{su ser}}$ el concepto de ser análogo no es más que el de una *relación,* y ¿cómo evitar entonces el esquema agnóstico $\frac{\infty}{\infty} = \frac{a}{b}$ es decir $\frac{?}{?} = \frac{a}{b}$? ¿No quedan siempre dos incógnitas en la proporcionalidad? Por lo menos nos parece no ver más que un conocimiento puramente relativo y negativo.

El nominalismo no puede hablar de otro modo.

El realismo responde: el concepto de ser en primer lugar no es el de una relación, como el concepto de paternidad. La paternidad es la pura relación accidental de un hombre a su hijo. Existen por el contrario relaciones no accidentales, sino esenciales que están intuídas en una esencia determinada o en una de sus facultades. Y el concepto que expresa esta esencia expresa al mismo tiempo la relación que ella contiene. Así el *ser* designa *aquello* que tiene relación a la existencia; esta relación está incluída en la naturaleza misma de lo que existe, y es esencialmente variado según sea necesario o contingente. La esencia creada en su entidad íntima es completamente relativa a su existencia contingente que ella puede perder; la esencia increada no se concibe sino relativamente a la existencia necesaria con la cual se identifica. Así también el concepto de inteligencia no designa una pura relación, en nosotros

significa una facultad esencialmente relativa al ser inteligible; en Dios designa la eterna y subsistente intelección del ser siempre actualmente conocido.

Estas perfecciones análogas no son, pues, puras relaciones. Son perfecciones que implican en lo creado la composición de dos elementos correlativos: la potencia y el acto, y que en Dios son puro acto. Nuestra inteligencia concibe que éstas se realizan tanto mejor a medida que van siendo purificadas de toda potencialidad; por consiguiente, en Dios existen en estado puro.

Por ello se ve que no hay dos incógnitas en las proporcionalidades establecidas por la ciencia teológica.

En estas ecuaciones conviene designar a Dios por *Causa primera,* puesto que precisamente por este concepto relativo a los seres contingentes, nosotros lo llegamos a conocer en primer lugar, y se le adscriben en seguida las perfecciones en su orden necesario, tengan ellas o no relación con las criaturas:

$$\frac{\text{Ser contingente}}{\text{su ser}} = \frac{\text{Causa primera}}{\text{su ser}}$$

$$\frac{\text{Criatura inmaterial}}{\text{su inteligencia}} = \frac{\text{Causa primera inmaterial}}{\text{su inteligencia}}$$

$$\frac{\text{Criatura inteligente}}{\text{su voluntad}} = \frac{\text{Causa primera inteligente}}{\text{su voluntad}}$$

En estas ecuaciones dos términos creados son conocidos directamente, un término increado es conocido indirectamente por vía de causalidad, y se infiere el cuarto término que es conocido indirectamente, de un modo *positivo* en lo que tiene de analógicamente común con las criaturas, de un modo *negativo* y *relativo* en cuanto a su modo propio divino.

Tal es la profunda diferencia entre una perfección absoluta análoga y una perfección unívoca. La primera incluye actualmente una variedad esencial. El ser, *como ser, es en este sentido esencialmente variado* (actu implicite). Esta profunda diferencia ha sido desconocida por Escoto, para quien el concepto de ser tiene una unidad no solamente proporcional, sino absoluta, y merece ser llamada unívoca, sin ser, sin embargo, un género. Esta univocidad es defendida por sus discípulos por lo menos desde el punto de

vista lógico[20], en cuanto que el ser es concebido como no-nada; hemos visto que esta distinción no es fundada. Suárez no llega a declarar unívoco al ser, pero mantiene la unidad absoluta del concepto, como Escoto, y considera la analogía como incierta[21]. Ya no se ve entonces, según los tomistas, en qué difiere el ser de un género. Y si el ser como ser no es esencialmente variado; el peligro del panteísmo no tiene nada de quimérico. Volveremos a insistir sobre esto.

La unidad de proporcionalidad que acabamos de mostrar en el ser existe con el mismo título en las propiedades trascendentales del ser; la unidad, la verdad, la bondad, que acompañan al ser en todas las categorías, y se encuentran allí proporcionalmente como él. Así es como los seres son más o menos unos o indivisos, más o menos verdaderos o conformes a la inteligencia primera, más o menos buenos o perfectos; por ejemplo, un fruto es *bueno* a su manera, *físicamente*; un hombre virtuoso es bueno a su manera, *moralmente*; y estos diversos modos no son extrínsecos a la bondad, son buenos en sí mismos; como las diferentes maneras de ser *uno* no son extrínsecas a la unidad, cada una es una en sí misma. Las propiedades trascendentales del ser no están diferenciadas por diferencias extrínsecas, sino que incluyen estas diferencias, como muy bien lo había visto Aristóteles[22]. La unidad de ese concepto no es, pues, más que una unidad de proporcionalidad.

La unidad divina no tiene, pues, más que una semejanza de proporción con la unidad de nuestra alma, porque tiene la riqueza de una multiplicidad virtual infinita. La verdad divina no es sólo la conformidad de la inteligencia con el ser o del ser con la inteligencia, es su identificación. La bondad divina no es, como nuestras virtudes, una perfección sobreañadida a la esencia en que se encuentra, es la plenitud misma del ser divino.

c) Lo que acabamos de decir del ser en general y de sus propiedades es cierto de todas las perfecciones absolutas análogas que el sentido común le atribuye a Dios, como la Inteligencia, la Sabiduría, la Providencia, la Voluntad libre, el Amor, la Misericordia, la Justicia.

El simbolismo agnóstico se equivoca evidentemente cuando no quiere ver en ellas más que analogías metafóricas, semejantes a la que nos permite decir en sentido figurado: Dios está irritado. La cólera es formalmente una pasión de orden sensible que no podría existir formalmente en Dios, que es espíritu puro. Por el contrario, la inteligencia, la voluntad y sus virtudes son perfecciones absolutas sin rastro ninguno de imperfección.

El simbolismo agnóstico se equivoca también cuando no quiere ver en la expresión "Dios es inteligente" nada más que una analogía de simple atribución extrínseca relativa a las criaturas. Como si esta proposición quisiera decir solamente: Dios puede producir en nosotros la inteligencia y merece el nombre de inteligente, lo mismo que el aire favorable a la salud se llama sano. En tal caso, Dios, que puede producir los cuerpos, se podría llamar corporal. Aquí también el simbolismo olvida distinguir las perfecciones absolutas y las perfecciones mixtas.

Por el contrario, sería caer en el antropomorfismo pensar que la inteligencia, la libertad, el amor, la justicia, designan en Dios y en nosotros una perfección que sería *simplemente una*. En realidad, estas perfecciones no tienen, como el ser en general y sus propiedades, más que una unidad de proporcionalidad.

La prueba de ello es que éstas están inmediatamente especificadas por el ser o una de sus propiedades; tienen, pues, la misma unidad que él.

Fácil es advertirlo para la inteligencia cuyo objeto formal es el ser, para la voluntad cuyo objeto formal es el bien, para la acción cuyo objeto es el ser que se ha de realizar. Lo mismo sucede para las perfecciones de la inteligencia: sabiduría, providencia (o prudencia); y para las perfecciones de la voluntad: amor, misericordia, justicia.

Estas nociones, lo mismo que el ser, no tienen más que una unidad de proporcionalidad. Lo mismo que el ser es lo que existe o puede existir, lo que existe por sí (Dios) o por otro (criatura); así la inteligencia es el conocimiento siempre actual del ser en sí subsistente (inteligencia divina), o simplemente la facultad que *puede* conocer el ser (inteligencia creada). La voluntad es el amor siempre actual del soberano Bien (voluntad divina, o solamente la facultad que *puede* amar el bien. La acción es la producción y la conservación del ser, en cuanto ser, de las cosas creadas (acción creadora, o solamente la producción de una modalidad finita por

[20] Ya desde el punto de vista *lógico* el ser es análogo a Dios y a la criatura; y lo que funda *metafísicamente* esta analogía es que en la criatura *la esencia no es la existencia,* mientras que Dios es la existencia misma.

[21] SUÁREZ, *Disputatio Metaphysica*, II, sec. 2, n. 34: "Nunc solum assero omnia quae diximus de *unitate* conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod *ens* sit *analogum*; et ideo non recte propter defendendam *analogiam,* negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius *analogia quae incerta est,* quam *unitas* conceptus, quae rectis rationibus videtur demonstrari, esse neganda."

[22] ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. IV, cap. I; lib. X, cap. I; lib. XII, cap. I. *Ethica ad Nic.*, lib. I, cap. VI. *Analyt. Post.*, lib. II, caps. XIII y XIV.

transformación de una materia preexistente. La ciencia en nosotros es causada por las cosas; en Dios es ella la causa de las cosas. El amor en nosotros supone la amabilidad del objeto amado; el amor de Dios causa esta amabilidad en las criaturas. La libertad humana es la indiferencia dominadora del acto puro, etc. La analogía de proporcionalidad bien comprendida permitirá resolver las diversas antinomias relativas a las perfecciones divinas, antinomias que provienen de una concepción unívoca de estas perfecciones.

Se puede escribir, por ejemplo:

inteligencia	divina	objeto:	esencia divina	ser
	angélica	„	esencia angélica	
	humana	„	esencia de las cosas sensibles	

Por lo tanto, si la unidad del concepto (mental u objetivo) de las perfecciones absolutas análogas no es más que una unidad de proporcionalidad, no repugna que una misma perfección absoluta análoga exista *formalmente* en dos analogados a pesar de la diversidad infinita de los modos según los cuales está realizada en cada uno de ellos. Eso es lo que no han comprendido en realidad ni Maimónides ni Escoto; han considerado la unidad del concepto de estas perfecciones como absoluta, y desde ese momento sólo dos soluciones quedan como posibles: 1ª, si Dios es absolutamente simple, sus perfecciones no están formalmente en Él, porque introducirían en la realidad divina una distinción como en la creada; ésta es la conclusión de Maimónides; 2ª, si estas perfecciones están formalmente en Dios, introducen en Él una distinción actual-formal *ex natura rei*, anterior a la consideración de nuestro espíritu; ésta es la conclusión del formalismo de Escoto, del cual no se libra Suárez sino por una inconsecuencia, después de haber admitido la unidad absoluta de los conceptos de las perfecciones comunes en Dios y en las criaturas.

Si, por el contrario, se comprende bien la unidad de proporcionalidad [23] que acabamos de explicar, no repugna que una misma perfección análoga exista *formalmente* según modos infinitamente diversos.

---

[23] BELMOND (*Revue de Philosophie*, julio y agosto de 1912, *L'Univocité scotiste*), en su defensa de la doctrina de Escoto, estima que el problema ha sido mal planteado por los adversarios del Doctor Sutil.

"Los adversarios de la univocidad, dice, habrían trabajado más eficazmente formulando de la manera siguiente la cuestión suscitada por Escoto: ¿es im-

En efecto, ya en el orden creado el conocimiento existe *formalmente* en la sensación y en la intelección, aunque no haya entre los dos ninguna distancia determinada. Ahora bien, las perfecciones absolutas, que no implican ninguna imperfección, no repugnan existir según un modo infinito, o en otros términos, no repugnan en el Ser absolutamente perfecto. Por consiguiente, pueden existir *formalmente* en dos analogados, infinitamente diversos el uno del otro por su modo de ser.

Nos queda por demostrar que el modo eminente que les conviene en Dios a las diferentes perfecciones absolutas les permite identificarse formalmente en la Deidad, sin destruirse. Lo vamos a explicar, no de un modo positivo —esto sería dar la evidencia intrínseca del misterio— sino de un modo negativo y relativo.

57º NO REPUGNA QUE LAS PERFECCIONES ABSOLUTAS SE IDENTIFIQUEN REALMENTE EN LA DEIDAD, Y ESTÉN EN ELLA, SIN EMBARGO, FORMALMENTE Y EN ESTADO PURO, PORQUE A MEDIDA QUE VAN SIENDO PURIFICADAS DE TODA IMPERFECCIÓN TIENDEN, CADA UNA SEGÚN SUS EXIGENCIAS PROPIAS, A IDENTIFICARSE DE ESE MODO. En otros términos si se identifican en la eminencia de la razón formal de la Deidad, ello no sucede solamente en virtud de las exigencias generales de la simplicidad divina *(ex communibus)*, sino en virtud de la exigencia propia de cada una de ellas *(ex propriis)*. Ahora bien, de suyo nada tiende a su propia destrucción, sino, por el contrario, a su perfeccionamiento. Entonces, esta identificación, a la cual tienden así formalmente estas perfecciones, en vez de destruirlas, debe constituirlas en estado puro, estado que en este mundo no nos es cognoscible sino negativa y relativamente.

---

posible por medio de la abstracción *desesenciar* el concepto del *ente* hasta que llegue a convertirse en la pura exclusión de la nada absoluta, sin designación precisa de una cosa determinada, en afirmación global de todo lo que de alguna manera existe fuera de la nada?

"No quiero prejuzgar, añade, de su actitud respecto de la cuestión escotista. Y hasta concibo que hayan podido impugnarla erróneamente, rechazar el *ens univocum* como inconcebible y sin empleo, como una sutilidad extrema." (*Revue de Phil.*, julio, pág. 43.)

Pero es así como los grandes tomistas citados, sobre todo Cayetano y Juan de S. Tomás, han planteado la cuestión y la han resuelto tal como lo prevé Belmond. El ser, han dicho éstos, no puede ser *perfectamente abstracto* o abstraído (non perfecte praescindit) de sus analogados, porque los contiene *actu implicite*. No puede ser desesenciado hasta el punto de no tener más que un *sentido único*. Aun reducido a expresar la no-nada, el ser no es *invariablemente el mismo*. La no-nada es *esencialmente variada*, porque Dios no es no-nada de la misma manera que la criatura, según hemos explicado antes.

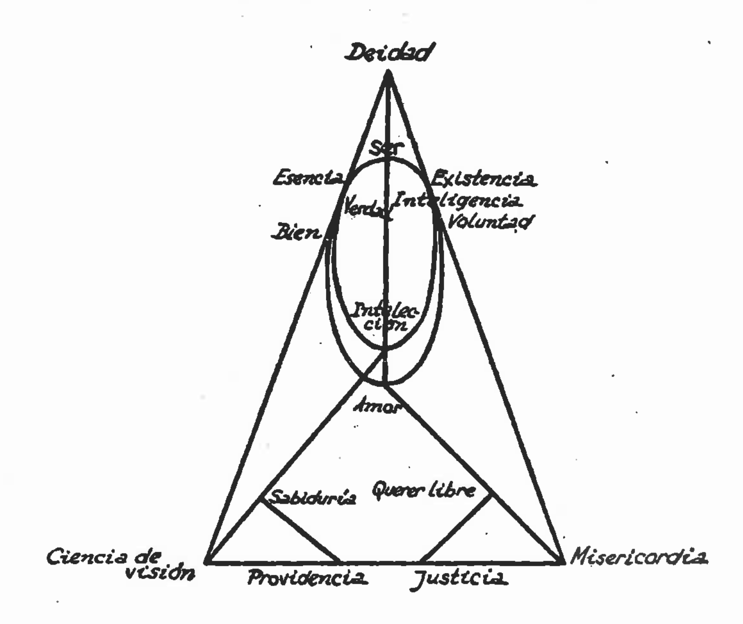
Para comprenderlo bien nos es necesario condensar en algunas páginas lo que S. Tomás y su escuela enseñan sobre las relaciones mutuas de los atributos de Dios y sobre su distinción.

Se sabe que según S. Tomás la pluralidad de ideas que nos formamos sobre Dios provienen tanto de la flaqueza de nuestro espíritu, que no puede comprender la simplicidad de la Deidad, como de la soberana perfección de Dios, que contiene eminentemente todas las perfecciones absolutas [24].

Pero hay distinciones que provienen únicamente de la imperfección de nuestro conocimiento. Son las que nosotros hacemos en Dios, no entre dos atributos de especificación diferentes, sino entre la potencia y el acto que tienen la misma especificación, por ejemplo, entre la inteligencia divina y la intelección, o entre la omnipotencia y su acto. Esto es lo que le hace decir a S. Tomás: *"In Deo salvatur ratio potentiae,* quantum ad hoc, quos est principium effectus, *non* autem *quantum ad hoc quod est principium actionis,* quae est divina essentia, *nisi forte secundum modum intelligendi...*" (Ia, quaest. 25, art. 1 ad 3um). En Dios no hay nada de potencial, y por consiguiente ningún fundamento para una distinción virtual entre potencia y acto. Si se nos ocurre hacer esta distinción, su fundamento está sólo en las criaturas que nos sirven para conocer a Dios, pero no en Dios mismo.

Partiendo de este principio es fácil clasificar las perfecciones divinas en tres grupos. Quienes hayan meditado sobre el tratado de Dios de la *Suma Teológica* de S. Tomás, y sobre los comentarios que nos han dejado los grandes tomistas, como Cayetano, Báñez, Juan de Santo Tomás, así como también Billuart que los resume, no se sorprenderán de esta clasificación, que el esquema siguiente, ya anteriormente explicado en el nº 45, nos ayudará a comprender mejor.

[24] S. TOMÁS, in I Sent., lib. 2, quaest. 1, art. 3: "Quod Deus excedat intellectum nostrum est, *ex parte Dei, propter plenitudinem perfectionis eius, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam.* Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, in quantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus; et ideo pluralitati istarum rationum respondet aliquid in re, quae Deus est, non quidem pluralitas rei, sed plena perfectio, ex qua contingit ut omnes istae conceptiones ei aptentur."



Tres grupos de perfecciones divinas se distinguen fácilmente:

a) Las perfecciones que no son virtualmente distintas entre sí, según una distinción virtual fundada en Dios [25]. Son por una parte: el ser, la esencia, la existencia, la potencia operativa, la intelección, la verdad, que están escritas sobre una misma curva en el esquema precedente. Y por otra parte, son: el ser, la esencia, la existencia, la potencia operativa, el querer, el bien, que también están escritas sobre una misma curva.

b) Las perfecciones que son virtualmente distintas las unas de las otras sólo en razón de sus diversas relaciones con las criaturas actuales o posibles. Éstas son, para la inteligencia divina: la ciencia de simple inteligencia o conocimiento de los posibles, la ciencia de la visión o conocimiento de las cosas actuales creadas, la Providencia que ordena y dirige estas cosas al fin último de todo el universo. En la voluntad divina: el amor libre de Dios para con las criaturas, a las que hubiera podido no crear; la misericordia o la voluntad de socorrer a las criaturas lo que les es necesario para

[25] Si se habla aquí de la distinción virtual, no puede ser más que de una distinción virtual *completamente extrínseca,* que no tiene fundamento en Dios sino solamente en las criaturas, tal como lo vamos a explicar.

alcanzar su fin, de recompensarlas según sus méritos o de castigarlas según sus faltas.

c) Las perfecciones que son virtualmente distintas unas de otras independientemente[26] *de una relación a las criaturas actuales o posibles.* Tales son: la intelección y el querer[27], que existirían en Dios, aun cuando ninguna criatura fuera posible ni, con más razón, realizada. En el esquema que precede están escritas sobre dos curvas distintas. Acerca de estas últimas es más difícil indicar cómo pueden, sin destruirse, identificarse realmente en la eminencia de la Deidad.

No tratamos aquí más que de los atributos positivos, los únicos cuya identificación en Dios presenta dificultad. Las perfecciones negativas no son más que la negación de una imperfección (Ia, quaest. 13, art. 2). En cuanto a la infinitud y la inmutabilidad son perfecciones positivas negativamente expresadas, que acompañan los diversos atributos; así decimos: ser infinito, bien infinito, etc. Del mismo modo la inmutabilidad le conviene al ser de Dios, a su ciencia, a su providencia, a su voluntad, a su justicia, etc. Esta inmutabilidad se reduce por otra parte, como la eternidad, a la simplicidad absoluta, con la cual nos estamos esforzando por conciliar al presente todos los atributos. En cuanto a la vida está comprendida en la intelección y en el querer.

Examinemos cómo se identifican en Dios los atributos de cada uno de los tres grupos que acabamos de distinguir.

a) Las perfecciones que no son virtualmente distintas unas de otras se identifican sin dificultad, aun según nuestro modo de conocer. ¿Cuáles son estas perfecciones? Son aquéllas que en las criaturas se distinguen, no por su razón formal, sino por su potencialidad; en otras palabras, las que tienen el mismo objeto formal y se encuentran en la misma línea. Por ejemplo, la esencia y la existencia no se distinguen en la criatura sino porque la esencia es potencia respecto de la existencia. Lo mismo se diga de la esencia y la potencia operativa; igualmente ésta y la operación, la inteligencia y la intelección o también la voluntad y el querer. Es claro que estas perfecciones no son virtualmente distintas en Dios;

[26] *"Independientemente"* se refiere a estas perfecciones y no al conocimiento imperfecto que nosotros tenemos de ellas.

[27] La Verdad divina y el Bien divino no son virtualmente distintos de parte de la esencia divina, sino según relaciones diversas a la inteligencia divina y a la voluntad divina.

se identifican en Él, aun según nuestro modo de conocer[28]. En efecto, si éstas fueran en Dios virtualmente distintas, o dicho de otro modo, según una distinción de razón razonada fundada en la realidad divina, se seguiría que había en Dios fundamento para concebir en Él algo de potencial o de imperfecto; habría por ejemplo, fundamento para concebir su esencia como potencia en relación a su existencia, su inteligencia como potencia en relación a su intelección. Entonces Dios ya no sería acto puro. Como es la Actualidad suprema, pura de toda potencia, de toda imperfección, nada en Él nos sirve de fundamento para concebir su esencia en potencia respecto a la existencia, a la operación o a lo que sea.

Tal es la doctrina de S. Tomás: podemos imponernos de la misma en su *Suma Teológica,* donde ha escrito algunos artículos especiales a fin de identificar absolutamente, aun según nuestro modo de conocer, ciertas perfecciones divinas, pero no todas. Estableció que hay en Dios acto puro, identificación de la esencia y de la existencia, y también de la esencia existente (sujeto) con la inteligencia, la intelección y la esencia divina objeto de esta intelección; igualmente, de la esencia existente con la voluntad y el querer. *Essentia et esse sunt idem* (Ia, quaest. 3, art. 4). "Cum Deus nihil potentialitatis habeat sed sit actus purus, oportet, quod in eo *intellectus* (facultad) et *intellectum* (objeto) *sint idem omnibus modis* (Ia, quaest. 14, art. 2), et quod *ipsum eius intelligere* (acto) *sit eius essentia et eius esse* (sujeto-objeto) (Ia, quaest. 14, art. 4, y quaest. 54, arts. 1 y 2). *Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle* (Ia, quaest. 19, art. 1). "In Deo salvatur *ratio potentiae;* quantum ad hoc quod est principium effectus, *non autem quantum ad hoc quod est principium actionis, quae est divina essentia"* (Ia, quaest. 25, art. 1 ad 2um y ad 3um). Por el contrario, S. Tomás jamás ha hecho ningún artículo para identificar de esta suerte la intelección divina y el querer divino. Reconoce entre ellos unas distinción virtual intrínseca que no reconoce entre las perfecciones precedentes.

Muchos tomistas han condensado esta doctrina en la proposición siguiente: "Illae solae perfectione in Deo virtualiter distinguuntur quae in creaturis distinguuntur, non ex sola potentialitate (ut

[28] Aquí se puede admitir, sin embargo, una *distinción virtual extrínseca,* en cuanto que la actualidad pura de Dios equivale eminentemente a la potencia y al acto distintos en el orden creado. Pero se ve, entonces, que el fundamento de esta distinción le es *completamente extrínseca* a Dios, no reposa sobre las razones formales de las perfecciones distinguidas, sino sobre su modo creado que no podría existir en Dios. Cf. Ia, quaest. 25, art. 1 ad 3um. y P. GREDT, *Metaphysica,* págs. 196-197.

essentia et esse, vel intelligentia et intellectio), sed ex sua ratione formali seu obiecto formali, et ideo ad diversas lineas pertinent (ut intellectus et voluntas)" [29].

De la identificación real y formal de las perfecciones de este primer grupo va a depender la de los atributos de los dos grupos siguientes. Pero ya desde ahora encontramos ahí la solución de dos supuestas antinomias: α, la dualidad de sujeto y de objeto, esencial en todo conocimiento, es inconciliable con la simplicidad divina; β, la inmutabilidad absoluta es contraria a la vida divina, que supone, como toda vida, un devenir.

α La primera de estas dos antinomias fué formulada por Plotino y reasumida por Fichte. Plotino declara que lo Uno es superior a la inteligencia, porque la inteligencia supone la dualidad de sujeto y de objeto. Por la misma razón Fichte se niega a admitir un Dios personal y consciente. Spencer reconoce que estamos obligados a atribuirle a Dios el conocimiento, pero que al mismo tiempo tenemos que negárselo, porque implica una dualidad contraria a la simplicidad divina. S. Tomás se planteó esta dificultad (Ia, quaest. 14, art. 2, objeciones 1ª y 2ª). Responde: no busquemos en Dios la dualidad de sujeto inteligente y de objeto inteligible, porque ésta sólo proviene de la potencialidad de uno y de otro. Ya en nosotros lo sensible (o más bien lo sentido) en acto es el sentido en acto, y lo inteligible (o más bien lo entendido) en acto es la inteligencia en acto; nuestra inteligencia se identifica (intentionaliter vel repraesentative) con su objeto en cuanto es actualmente *conocido*; si ésta permanece distinta de él como *ser* (entitative), es porque uno y otra están en potencia y no son acto puro, "secundum hoc tantum sensus vel intellectus *aliud* est a sensibili vel

---

29 JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, disp. XVI, art. 2, n. 19, 20, 28, 33, y BILLUART, *De Deo*, disert. II, art. 1, edic. en 8º de Lyon, págs. 41, 42, 47, 48, y disert. V, art. 1, *dico* 2º, pág. 155. Ya anteriormente, en el n. 49, hemos demostrado que ésta es también la conclusión de los SALMANTICENSES, de GONET. CONTENSON, *De Deo*, lib. I, dis. II, cap. II, spec. II, admite que no hay distinción virtual entre la inteligencia y la intelección divina, sino que, contra muchos tomistas, cree deber admitirla entre la inteligencia divina y su objeto primero, la esencia divina. BILLUART, *De Deo*, dis. II, art. 1, § IV, obj. 3ª, resume la enseñanza más común de los tomistas, escribiendo: "Obiectum in omni intellectione petit uniri intellectui, et quo perfectior est intellectio eo perfectior est unio. Unde intellectio divina ratione suae infinitatis et summae actualitatis, in tantum devenit gradum perfectionis eminentiae et simplicitatis ut identificetur cum suo obiecto, *sine virtuali distinctione fundata in re*. Ita expresse S. TOMÁS, Ia, quaest. 14, art. 2, ubi dicit quod «*cum Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint omnibus modis idem*», ergo nec virtualiter distincta." Esta tesis no obliga, por otra parte, a sostener que la intelección divina es el constitutivo formal de la esencia de Dios.

intelligibili, *quia utrumque est in potentia*" (Ia, quaest. 14, art. 2).

En efecto, el hombre es *inteligente* en la misma medida en que es inmaterial (Ia, quaest. 14, art. 1), en la medida en que su forma, su alma, domina la materia, el espacio, el tiempo, y le permite conocer no solamente tal ser particular y contingente, que existe *hic* et *nunc*, sino el *ser*. Y como el hombre no es el ser, la inteligencia no es en él más que una *potencia* o facultad relativa al ser, intencional, capaz de representárselo. Es un accidente de la categoría cualidad, y la intelección humana no es más que un acto accidental de esta potencia.

Del mismo modo, el objeto de la inteligencia humana no es *inteligible* sino en potencia en las cosas sensibles; por ello debemos formarnos una idea, una semejanza intelectual que nos lo haga inteligible en acto. De esta doble potencialidad de nuestra inteligencia y de lo inteligible, que le es proporcionado, nace la dualidad de sujeto y de ser; nuestra inteligencia se identifica en su acto con su objeto en cuanto es *conocido*, pero permanece distinta de él en cuanto *ser*. Y la verdad es la conformidad del juicio con el ser juzgado, precisamente en cuanto es distinto del juicio. "Veritas invenitur intellectu secundum quod aprehendit rem ut est." (Ia, quaest. 16, art. 5) [30].

Dios, que es el Ser en sí subsistente, debe ser también *inteligente* en la misma medida en que es inmaterial (Ia, quaest. 14, art. 1), y como por definición es independiente, no sólo de todo límite material y espacial, sino también de todo límite de esencia y toda potencialidad, es soberanamente inteligente y su inteligencia no podría ser una facultad o potencia relativa al ser, sino que es *la intelección en sí* (ipsum, intelligere subsistens).

Como por otra parte Dios es *inteligible* también en la medida en que es inmaterial, es el ser en estado de suprema inteligibilidad,

---

30 Esto es lo que no nos permite admitir la tesis sostenida por SERTILLANGES en su *Saint Thomas d'Aquin*, tomo II, pág. 182: "La verdad no es, directamente, una referencia o relación de nosotros a las cosas; es una referencia o relación de nosotros a nosotros mismos, en correspondencia de adecuación con las cosas. El sujeto de la verdad es el juicio, y el juicio está completamente en nosotros, mientras que la simple aprehensión tiene uno de sus términos en nosotros y el otro fuera. La relación verdad es, pues, una relación puramente interior." "Esta concepción de la verdad es poco conocida, dice el autor, aun por aquellos que hacen profesión de tomistas. Encierra, sin embargo, grandes consecuencias, porque incluye, respecto del conocimiento intelectual, una dosis de subjetividad que puede cortarle el paso al subjetivismo." Pensamos, por el contrario, que le abre el camino y que lleva a desconocer en la inteligencia creada la dualidad esencial de sujeto y de objeto, dualidad que sólo desaparece en Dios.

y no necesita formarse una idea de sí mismo para hacerse inteligible en acto, es *de suyo* y desde toda la eternidad no sólo actualmente cognoscible, sino *actualmente conocido*; sin lo cual no sería acto puro en el orden de la inteligibilidad. Entonces, la intelección divina se identifica con la esencia divina no sólo en cuanto *conocida* (*intentionaliter*), sino en cuanto *ser* (*entitative*). Sin la menor antinomia la inteligencia y la esencia divina se identifican en una pura luz intelectual eternamente subsistente. Por lo tanto, no se podría distinguir virtualmente en Dios el ser y lo verdadero, puesto que el ser divino no sólo es conforme a la inteligencia divina, sino que forma una sola unidad con ella [31].

Hay, pues, identificación absoluta, sin distinción virtual [32], entre la esencia divina existente (sujeto pensante) y la inteligencia (potencia operativa), la idea (determinante cognicional), la intelección (acto de conocimiento) y la esencia divina conocida o verdad primera (objeto). Admitir aquí una distinción virtual sería decir que una de estas perfecciones divinas puede ser conocida como potencial *cum fundamento in re*, con fundamento en la misma realidad divina.

¿El querer o acto de amor por el cual Dios se ama necesariamente a sí mismo es virtualmente distinto de la esencia divina que es a la vez su sujeto y su objeto? No; y lo mismo se diga del querer y de la intelección. La voluntad divina no puede ser concebida como una potencia o facultad; se identifica con la esencia divina (sujeto) y con su acto de amor [33]. Por otra parte, el objeto de este acto es el soberano Bien que es de suyo y desde siempre no solamente amable sino actualmente amado; si fuera de otro modo, le faltaría algo como acto puro en el orden del bien. Finalmente este objeto primero del amor divino no es virtualmente distinto de la esencia divina (sujeto) [34], porque esta esencia es de suyo la plenitud del ser, y esta plenitud es la definición misma del bien. También se dice que Dios es bueno o el Bien por su propia esencia. "Deus est bonus per suam essentiam." (Ia, quaest. 6, art. 3).

β. La segunda antinomia que se puede resolver por la explicación de este primer grupo de perfecciones divinas es la relativa a la *vida divina* que se declara contraria a la inmutabilidad absoluta. Toda vida parece comprender efectivamente un devenir. S. Tomás no dejó de plantearse esta objeción en la cuestión de la vida divina (Ia, quaest. 18, art. 3, objeciones 1ª y 2ª). Responde: "Sicut Deus est ipsum suum esse et suum intelligere, ita est suum vivere, et propter hoc sic vivit, quod non habet vivendi principium." El acto de la intelección representa el más alto grado de la vida, puesto que se distingue de la vida vegetativa, sensitiva e intelectual. La vida intelectual en las criaturas encierra un cierto devenir, porque su inteligencia no es más que una facultad relativa al ser, y porque debe buscar su objeto fuera de sí, *ab extrinseco*. Por esta razón es una vida *imperfecta*, porque lo que caracteriza a la vida es la *inmanencia* (motus ab intrinseco). Por el contrario, si la intelección pura se identifica en Dios con el puro ser siempre conocido, se sigue que la vida divina es la vida por excelencia, *absolutamente inmanente* tanto de parte del sujeto como de parte del objeto, y por consiguiente, es absolutamente *inmóvil* y *simple*, mensurada por la *eternidad* y no por el tiempo, que no es más que la medida del movimiento. El devenir no es más que una imperfección en la vida, imperfección del ser inestable que tiende hacia lo que él no tiene todavía o que pierde lo que tenía; la vida que encierra devenir es una vida que no hace más que nacer y que está, por lo tanto, mezclada de muerte; la vida pura de toda imperfección es eterna, una, indivisible, inmutable, de una inmutabilidad que no es sólo privación del movimiento, como la inercia, sino la negación del movimiento o de la inestabilidad. Es la *estabilidad absoluta* de un conocimiento y de un amor subsistentes, que son de suyo y desde toda la eternidad todo lo que pueden ser, sin posibilidad de progreso ni de ruina o menoscabo. La verdadera antinomia consistiría, por el contrario, en poner en Dios el progreso que implica esencialmente imperfección, privación de lo que se intenta adquirir.

Nuestra conclusión se verifica, pues, sin dificultad para las perfecciones de este primer grupo: a medida que se van purificando de toda potencialidad o imperfección, tienden a identificarse real-

---

31 S. TOMÁS, Ia, quaest. 16, art. 5: "Veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem, ut est; et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. *Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere*; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipsum est suum esse et suum intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas."

32 Si se puede hablar aquí de una distinción virtual, es sólo de una distinción virtual *extrínseca*, fundada no en Dios, sino en las criaturas.

33 S. TOMÁS, Ia, quaest. 19, art. 1: "Et sicut suum intelligere est suum esse, ita suum velle." "Utrumque enim, notat Caietanus, est actus secundus et immanens, etc."

34 S. TOMÁS, Ia, quaest. 19, art. 1 ad 2um: "Voluntas in nobis... non solum appetit quae non habet, sed etiam amat quod habet et delectatur in illo. Et quantum ad hoc voluntas in Deo ponitur, quae *semper habet bonum, quod est eius obiectum, cum sit indifferens ab eo secundum essentiam*, ut dictum est."

mente, no sólo según las exigencias generales de la simplicidad divina (*ex communibus*), sino según las exigencias propias de cada una de ellas (*ex propriis*). Entonces esta identificación, a la que tienden así formalmente, en vez de destruirlas las debe constituir en *estado puro*. El ser y la inteligencia están, pues, formalmente en Dios, identificándose absolutamente en Él. En este misterio está el aspecto que nos es más accesible, puesto que la identificación se impone en lo referente a este primer grupo, para nuestro propio modo de conocer, por la imposibilidad de admitir aquí una distinción virtual intrínseca, que entrañaría una potencialidad en Dios.

b) Las perfecciones del segundo grupo, son las *que se distinguen entre sí virtualmente, en razón solamente de diversas*[35] *relaciones hacia las criaturas actuales o posibles.* Son las virtudes intelectuales, unas respecto a otras, e igualmente las virtudes de la voluntad.

En Dios hay un solo acto de intelección, *unum intelligere subsistens*, que tiene por objeto primero la esencia divina, verdad primera; en este acto único no se puede introducir ninguna distinción virtual de parte de Dios; pero según diversas relaciones con las cosas creadas, se distingue virtualmente en *ciencia* de las criaturas *posibles (o de simple inteligencia), ciencia* de las criaturas *actuales*, que en el tiempo han sido, son o serán (*ciencia de visión*, que supone el decreto libre que llama a la existencia a estas criaturas), y *providencia* o prudencia divina que ordena y dirige todas las cosas hacia el fin último del universo.

Claro está que una distinción virtual de este género, puesto que tiene por fundamento solamente las diversas relaciones hacia las criaturas, no podría ser contraria a la absoluta simplicidad de Dios. Como dice Juan de S. Tomás[36]: "Sapientia, scientia, aliquando sumuntur pro ipso intelligere in tota sua latitudine, et sic idem est sapientia quod intelligere et esse Dei. Aliquando sumuntur pro speciali modo intelligendi, secundum quod sapientia dicit cognitionem per altissimas causas, scientia per inferiores, prudentia cognitionem gubernativam, et sic distinguuntur tamquam virtutes quaedam intellectuales et attributa divina (D. Thom. in I, dist. 39, quaest. 2, art. 1). *Et sic distinguuntur non ex diversa ratione formali cognoscendi, haec enim est una et eadem in cognitione divina, sed secundum quod importatur diversa connotatio et respectus ad obiecta cognita terminative.*" (Item Billuart, *De Deo*, disert. V, art. II, § III).

Otro tanto hay que decir de las distinciones virtuales que existen en el querer o el amor divino entre el querar necesario y el querer libre, y en este último entre Misericordia y Justicia. Estas distinciones virtuales no podrían ser contrarias a la simplicidad absoluta de Dios, pue tienen su origen solamente en las relaciones diversas hacia las criaturas.

En efecto, como dice S. Tomás (*Contra Gentes*, lib. 1, capítulo LXXXII): "La voluntad de Dios por un mismo acto se quiere a sí misma y quiere las cosas creadas, pero su relación hacia sí misma es necesaria y natural, mientras que su relación hacia las criaturas es solamente una relación de conveniencia no necesaria ni natural, sino libre"[37].

Examinaremos después (n. 63) la antinomia que el agnosticismo pretende descubrir entre la libertad y la inmutabilidad divina, como si el acto libre divino añadiese en Dios algo de contingente y de defectible.

Basta por el momento notar la respuesta que S. Tomás da a esta objeción (Ia, quaest. 19, art. 3, ad 4um): "El acto libre no es en Dios algo defectible, porque no es más que el acto único de la voluntad por el cual Dios se ama necesariamente, aun cuando este acto tenga una relación no necesaria hacia las cosas creadas, y la defectibilidad sólo exista de parte de la criatura que puede no ser querida, porque sin ella Dios posee ya el soberano bien que es Él mismo."

La dificultad de los agnósticos proviene de que ellos consideran el acto libre divino como el acto libre humano, sin elevarse hasta la noción análoga de libertad común a Dios y a la criatura intelectual. Nuestra libertad no es más que la indiferencia dominadora de una *potencia* o facultad respecto de los bienes particulares, y esto porque nuestra voluntad no es el bien en sí, sino solamente una facultad relativa al bien. De aquí se sigue que el acto libre humano es un accidente defectible que se sobreañade a la facultad de querer. La libertad divina, por el contrario, es *la indiferencia dominadora, no de una potencia, sino de un acto puro de amor*

[35] Es un modo abreviado de hablar; porque podría decir mejor: *en razón de las relaciones diversas de las criaturas a Dios*, puesto que hay relación real de la criatura a Dios, y solamente relación de razón de Dios a la criatura. Ia, quaest. 13, art. 7; *de Veritate*, quaest. 3, art. 2 ad 8um.

[36] In Iam, quaest. 14, disp. XVI, art. 2, n. 41.

[37] "Voluntas Dei *uno et eodem actu vult* se et alia, sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis, habitudo eius ad alia est secundum convenientiam quamdam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed voluntaria." *C. Gentes*, lib. I, cap. LXXXII.

subsistente; de ahí se deduce que la defectibilidad no existe más que de parte de los bienes particulares o de las criaturas que pueden no ser queridas por Dios, puesto que posee ya sin ellas el soberano Bien que se identifica con su Amor siempre actual eternamente subsistente.

La distinción virtual, que nosotros admitimos en la voluntad divina, entre el amor necesario y el amor libre, no es, pues, inconciliable con la absoluta simplicidad de Dios. Esta distinción se funda solamente en diversas relaciones hacia las criaturas, y se ve que el acto necesario de la voluntad y el acto libre, si son purificados de toda potencialidad o imperfección, tienden según sus propias exigencias a identificarse en un mismo acto. La libertad, en vez de ser destruída, existe, pues, formalmente y en estado puro en esta identificación.

Lo mismo se puede decir de la *Misericordia* y de la *Justicia*. En el acto libre de amor se distinguen virtualmente según diversas relaciones hacia las criaturas. La Misericordia es, en efecto, la voluntad de socorrer a las criaturas en su miseria (Ia, quaest. 23, art. 3); la Justicia es la voluntad de darles lo que les es necesario para alcanzar o conseguir su fin, y también de recompensarlas según sus méritos o de castigarlas según sus faltas. La Justicia vengadora, que les parece a los agnósticos inconciliable con la Misericordia, procede, no obstante, como ella, de un mismo amor del soberano Bien, tal como lo explica S. Tomás en la Ia (quaest. 23, art. 5 ad 3um). En efecto, el soberano Bien tiene dos propiedades esenciales y subordinadas: 1ª es soberanamente difusivo de sí mismo; es el principio de la misericordia, y 2ª tiene un derecho imperioso e imprescriptible a ser amado sobre todas las cosas, es el principio de la Justicia vengadora. Esta última se ejerce respecto de los que deliberadamente han despreciado el Bien y el Amor, cuyas exigencias son tan dulces como absolutas. Como nos lo hace leer Dante sobre las puertas del infierno, el santo odio del mal que ha creado este lugar de suplicios no es más que un aspecto del Amor del Bien[38]. Y por obscuro y terrible que sea este misterio, vemos de él lo suficiente para decir que este odio santo no es precisamente inconciliable con la Misericordia, sino con la indulgencia culpable o el liberalismo que proviene de la indiferencia respecto de Dios, y que no es sino una falta de amor.

[38] Giustizia mosse il mio alto fattore:
Fecemi la divina Potestate,
La somma Sapienza ed il primo Amore.

Por lo demás, la Misericordia prima siempre sobre la Justicia, porque Dios nada le debe a la criatura sino en razón de lo que existe en ella; y al fin y al cabo lo que en ella existe le viene de Dios y le ha sido dado por pura bondad, por un amor absolutamente gratuito. La influencia de la Misericordia es así más profunda que la de la Justicia; se ejerce aún respecto a los condenados, cuyos castigos atempera; si sólo obrara la Justicia en cuanto a lo que han merecido los réprobos, sufrirían éstos todavía más. (Ia, quaest. 21, art. 4 y adicional).

Para que este misterio de la conciliación entre la Justicia y la Misericordia no sea para nosotros un escándalo, Dios ha querido libremente mostrarnos cómo estas dos perfecciones, uniéndose, en vez de destruirse, no encuentran la realización de sus exigencias supremas sino en esta unión. Por la muerte en la cruz del Verbo hecho carne, "se han encontrado la benevolencia y la fidelidad, se han dado abrazo la justicia y la paz" (Misericordiae et Veritas obviaverunt sibi, Iustitia ex Pax osculatae sunt). *Ps.* 84, v. 11.

Dios Padre, exigiendo de Jesucristo, por su justicia, una satisfacción infinita como la ofensa, le exigió el más heroico de los actos de amor. Y enviándolo así para nuestra salvación a la gloriosa ignominia de la muerte de la cruz, manifestó la infinitud de su propio amor para el soberano Bien, para Cristo y para nosotros. ¿Qué es la sublimidad de la cruz sino la armonía de las perfecciones más opuestas en apariencia, la unión de las supremas exigencias de la Justicia y del Amor?

Vexilla Regis prodeunt,
Fulget Crucis mysterium
Quo carne carnis Conditor
Suspensus est patibulo.

Los protestantes liberales, que no quieren ver en la pasión de nuestro Señor más que una manifestación del amor de Dios para con nosotros, y no una exigencia de su justicia, ultrajan el Amor que pretenden querer salvaguardar. No comprenden que, a medida que se purifica de toda imperfección, el amor identifica en sí la Misericordia y la Justicia. Es tan absoluto, imperioso, y fuerte como dulce y compasivo. Esta dulzura y esta misericordia serían falsas y no tendrían nada de divino si no se identificaran en Dios[39] con

[39] Decimos "en Dios", porque en Él está identificación es necesaria, mientras que "ad extra" es libre en cierto sentido. Dios quiso redimirnos libremente por medio de la muerte de Nuestro Señor, hubiera podido salvarnos perdo-

las santas exigencias, cuya expresión es la Justicia. Nosotros estamos muy lejos "del Dios bonachón que el mundo pretende imaginarse y al que Bossuet llama un ídolo" [40].

"Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infernus aemulatio lampades eius lampades ignis atque flammarum. Aquae multae non potuerunt extinguere charitatem, nec flumina obruent illam." (*Cant. Canti.*, VIII, 6). "Que es fuerte el amor como la muerte y son como el sepulcro duros los celos. Son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Yahweh. No pueden aguas copiosas extinguirlo, ni arrastrarlo los ríos." S. Tomás en su Comentario sobre este pasaje escribe: "El amor es fuerte como la muerte, porque como ella separa el alma del cuerpo en aquel que muere por amor, como Cristo. El exceso de amor es duro como el infierno, porque los dolores que él indujo a Cristo a soportar fueron semejantes a los del infierno. El mar de tribulaciones y de penas no puede apagar el amor." En este grado eminente que conocen en unión con el Crucificado ciertas almas víctimas, Misericordia y Justicia forman una sola cosa; y es en este mundo la más alta participación del amor infinitamente santo que hay en Dios.

La permisión del mal no podría ser inconciliable con la soberana bondad y la omnipotencia, puesto que, como dice S. Agustín, "Dios sólo ha permitido el mal porque es tan bueno y tan poderoso que puede sacar bien del mismo mal" [41]. "Es propio, pues, de la infinita bondad, añade S. Tomás [42], permitir el mal para sacar de él el más grande bien, el heroísmo de los mártires por ejemplo." Por otra parte, "las criaturas son esencialmente defectibles, y es natural que lo que es defectible peque a veces" [43]. Entre los bienes cuya condición es la permisión del mal, hay que contar la manifestación de la Justicia, *splendor iustitiae*, el triunfo de la Verdad sobre el error, de la Sabiduría sobre la falsa ciencia, el del

nándonos nuestras faltas sin exigir satisfacción, pero la manifestación de su amor para con nosotros no hubiera sido tan brillante: *Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret* (JOAN., III, 16).

40 Mons. GAY, *Vertus chrétiennes*, cap. de la Fe, a propósito de la santidad de Dios.

41 *Enchiridion*, cap. XI. "Deus, cum sit summe bonus, nullo modo sineret aliquid mali esse in operibus suis, nisi esset adeo omnipotens et bonus, ut benefaceret etiam de malo."

42 Ia, quaest. 2, art. 3 ad Ium: "Hoc ergo ad infinitam Dei bonitatem pertinet ut esse permittat mala, et ex eis eliciat bona."

43 Ia, quaest. 48, art. 2 ad 3um: "Ipsa natura rerum hoc habet, ut quae deficere possunt, quandoque deficiant."

La permisión del mal se explica así por las cuatro causas: 1º por la causa *final*, en vista de un mayor bien; 2º por la causa *eficiente*, pues Dios es tan poderoso que puede sacar el bien del mismo mal; 3º por la causa *material*, porque es natural que aquello que es defectible peque a veces; 4º la causa *formal* de la permisión del mal se nos presenta así del todo diferente de lo que constituye formalmente la indulgencia culpable, que deja hacer el mal que se *debería* impedir. Dios no está obligado a impedir la defección de la criatura naturalmente defectible, defección de la cual sacará un bien mayor.

Bien sobre el mal [44]. Dios no está obligado a impedir, aunque lo pueda hacer, la perversidad de los falsos filósofos, y hasta puede permitir su endurecimiento; pero eso mismo debe servir para su gloria, y si no puede haber el desquite de la misericordia en las almas en que no hay ninguna veleidad de arrepentimiento y que se obstinan en el mal, queda todavía el desquite de la justicia. Por misteriosa que sea esta permisión del mal, en vez de oponerse al amor del soberano Bien, se subordina manifiestamente a Él y a la gloria de Dios.

Así se resuelven las supuestas antinomias relativas a los atributos de este segundo grupo, que son virtualmente distintos entre sí según diversas relaciones hacia las criaturas. Estas perfecciones, a medida que se van purificando de toda potencialidad o imperfección, tienden *ex propriis*, según las exigencias propias de cada una de ellas, a identificarse. Entonces, esta identificación, en vez de destruirlas y de impedirles existir *formalmente* en Dios, las constituye en estado puro.

c) El tercer grupo presenta más dificultad. Comprende *las perfecciones que se distinguen virtualmente entre sí, independientemente de toda relación a las criaturas.* Son *la intelección* y *el querer*, que existirían en Dios aun cuando ningún ser creado fuera posible.

En las criaturas intelectuales no sólo se distinguen estas perfecciones por la potencialidad, por ejemplo la inteligencia y su acto la intelección, sino que por su razón formal pertenecen a dos líneas distintas. Es necesario, pues, reconocer entre ellas una distinción virtual. Además, esta distinción es independiente de toda relación a las criaturas actuales o posibles. Dios, por el mero hecho de ser inmaterial, espíritu puro y al mismo tiempo verdad primera y soberano bien, se conoce y se ama necesariamente antes de conocer y de amar ninguna otra cosa. ¿Cómo, pues, estas dos perfecciones pueden existir en Dios formalmente y, sin embargo, identificarse en la eminencia de la razón formal de la Deidad, que es absolutamente simple?

Aquí principalmente dirá el agnosticismo: si Dios es absolutamente simple, la intelección y el querer no pueden estar en Él más que virtualmente. Por el contrario, Escoto nos empuja a introducir

44 IIIa, quaest. 59, *De iudiciaria potestate Christi.*

en la realidad divina su distinción actual-formal anterior a la consideración de nuestro espíritu, para poder atribuirle formalmente a Dios la intelección y el querer. Si se rechaza mi distinción, pretende Escoto, es legítimo decir que Dios conoce por su voluntad y quiere por su inteligencia.

Los tomistas responden[45] que la razón formal de la Deidad es de tal modo eminente que puede identificar en sí, sin destruirlos, la intelección y el amor. Superior a estas dos perfecciones es, sin embargo, todavía formalmente intelección y amor, según un modo eminente completamente divino que sólo los bienaventurados conocen positivamente en el cielo.

Por misteriosa que sea para nosotros la identificación real de las perfecciones de este tercer grupo, podemos dar sobre las mismas una explicación negativa y relativa. También la intelección y el amor, a medida que van siendo purificadas de toda potencialidad o imperfección, tienden a identificarse no sólo según las exigencias generales de la simplicidad divina (*ex communibus*), sino según sus exigencias propias (*ex propriis*). En efecto, tal como hemos demostrado, hablando del primer grupo de perfecciones, la intelección divina y el amor divino no son virtualmente distintos de la esencia divina, que es su sujeto y su objeto común[46]. La intelección divina se identifica sin distinción virtual con su objeto la esencia divina o verdad primera; el amor divino se identifica del mismo modo con la esencia según la razón del soberano bien; por lo demás, se identifican uno y otro con la esencia divina como sujeto pensante y amante. ¿No nos vemos así llevados a decir que dos perfecciones virtualmente distintas entre sí, pero que no son virtualmente distintas de una tercera que es su objeto y su sujeto común, tienden a identificarse realmente en esta misma tercera?[47]

---

45 CAYETANO, in Iam, quaest. 13, art. 5, y quaest. 39, art. 1.

46 Si se habla aquí a veces de distinción virtual sólo puede ser, hemos dicho, una *distinción virtual del todo extrínseca*, cuyo fundamento no está en Dios, puesto que es acto puro, sino en la criatura compuesta de potencia y acto. Por ello en el esquema precedente hemos trazado sobre una misma curva la intelección divina y la esencia divina que es su sujeto y su objeto; sobre otra curva que coincide parcialmente con la primera figuran la voluntad divina y la esencia divina que es su sujeto y su objeto.

47 La intelección y el querer divino se identifican en la *esencia divina*, no tal como nosotros la concebimos, como el *Ser* en sí subsistente, *sino tal como es en sí*, según la razón eminente y del todo síntoma de *Deidad*. Por ello los tomistas dicen, y con ellos la mayor parte de los teólogos: *"Essentia Dei*, si sumatur, *prout est a parte rei*, continet omnia attributa *formaliter explicite*. Si autem sumatur pro constitutivo essentiali secundum nostrum modum concipiendi, continet illa *formaliter* sed *implicite* tantum et *confuse*." BILLUART, *De Deo*, dis. II, art. 2.

Y como tienden a ello según sus exigencias propias objetivas y subjetivas, esta identificación no podría destruirlas; subsisten, pues, en ella formal y explícitamente de manera misteriosa, cuyo conocimiento positivo nos es inaccesible en este mundo. Lo único que podría impedir esta identificación de la intelección y el amor sería una oposición de relación, pero esta oposición no existe más que entre las personas divinas, y sólo la revelación nos la puede hacer conocer. "In Deo omnia sunt unum et idem ubi non obviat relationis oppositio." (*Concilio de Florencia*, Denzinger, n. 703).

Por lo demás, desde aquí abajo, desde este mundo la contemplación sobrenatural, que procede de lo más alto de los dones del Espíritu Santo, el don de la Sabiduría, es una ciencia sabrosa (sapida scientia) de Dios, vivificada por la caridad, una simple mirada del todo penetrada de admiración y de amor. (IIa IIae, quaest. 45). Esto nos hace sospechar lo que puede ser en Dios la identificación del pensamiento y del amor. Uniéndose así, en vez de destruirse, se refuerzan, y sólo ahí están en estado puro, libres de toda imperfección. Ahí la inteligencia es viviente y amante, ahí el amor está siempre penetrado de sabiduría, por mucha libertad que haya en su libre preferencia.

Así se verifica para los tres grupos de perfecciones divinas el principio que hemos enunciado contra el agnosticismo de Maimónides y el formalismo de Escoto: no repugna que las perfecciones absolutas se identifiquen realmente en la eminencia de la razón formal de la Deidad, y estén allí, sin embargo, no solamente de modo virtual, sino formalmente y en estado puro. Nosotros no tenemos de este misterio la evidencia intrínseca que poseen los bienaventurados en el cielo; ésta es aquí abajo el objeto de un deseo natural condicional e ineficaz, y también de un deseo sobrenatural eficaz y absoluto. Pero si no poseemos esta evidencia intrínseca, por lo menos hemos demostrado: 1º, que en esta identificación de los atributos divinos no hay una antinomia, sino un misterio; y 2º, hemos logrado dar de este misterio una explicación negativa y relativa. De este modo evitamos el agnosticismo, sin atentar, como parece hacerlo el formalismo de Escoto, contra la absoluta simplicidad de Dios. Nuestra tesis es la del *realismo moderado* (o del conceptualismo realista), las otras dos representan la oposición secular entre el nominalismo y el realismo exagerado[48].

---

48 En el *Saint Thomas d'Aquin* de SERTILLANGES, en el cap. III c, del tomo I, pág. 183, que está consagrado a nuestro conocimiento analógico de Dios, sentimos no ver expuesta la profunda diferencia que separa la doctrina de S. Tomas del agnosticismo de Maimónides, tan frecuentemente combatido por él.

Tal es la solución de la antinomia fundamental que se nos echa en cara y el principio de solución de las demás.

Para terminar, señalemos las dificultades, insolubles según los tomistas, que deja subsistir el formalismo de Escoto y la concepción bastante afín que Suárez se forma de la unidad requerida por la analogía.

58º LAS DIFICULTADES QUE DEJAN SUBSISTIR LAS CONCEPCIONES ESCOTISTA Y SUARISTA DE LOS NOMBRES DIVINOS. Muy a nuestro pesar insistimos aquí sobre las divergencias entre las escuelas teológicas; no hallamos ningún placer en las polémicas entre los teólogos. Han sido muy largas, muy violentas, y a veces muy humanas. ¿No tenemos acaso hoy bastantes adversarios comunes contra los cuales debemos unirnos para la defensa de la fe y del bien de las almas? Si añadimos este capítulo, es porque la gran doctrina de S. Tomás sobre los nombres divinos ha sido a veces mal comprendida y más o menos confundida, ya sea con el formalismo de Escoto que se ha constituído en oposición con ella, ya sea con los ensayos propuestos por Suárez. Es para nosotros una necesidad notar estas divergencias, para hacer ver el verdadero sentido y todo el contenido del pensamiento del Doctor Angélico.

En Escoto la doctrina de la univocidad del ser y la de la distinción actual-formal de los atributos divinos están estrechamente unidas.

Cree probar la univocidad del ser: 1º porque podemos tener la certeza de que hay ser y dudar de la distinción entre Dios y el mundo; en este caso se tiene un concepto cierto del ser, pero no de Dios y de la criatura. Por consiguiente, piensa, si esto es así, es porque abstraemos o aislamos perfectamente el ser del ser creado o del ser divino, y porque este concepto así abstraído es absolutamente uno; 2º las demostraciones de la existencia de Dios y de sus atributos, para no contener cuatro términos, suponen un término medio que les conviene unívocamente a Dios y a las criaturas; 3º si fuera de otro modo, Dios no sería cognoscible por un concepto simple, abstraído de las cosas sensibles. Y Maimónides tendría razón [49].

Tampoco se ve claro en este capítulo cómo las perfecciones absolutas le convienen a Dios no sólo de un modo eminente, sino también de una manera formal.

[49] Tales son en resumen los principales argumentos de Escoto, in I, dist. III, quaest. 1 y 3, y dist. VIII, quaest. 3. Cayetano las refuta in Iam, quaest. 13,

Según Escoto existe una *distinción actual-formal*, anterior a la consideración del espíritu, entre los grados metafísicos de un mismo ser; por ejemplo en Sócrates, entre el ser, la substancialidad, la corporeidad, la animalidad, la racionalidad. Es, pues, necesario reconocer que la univocidad del ser, así distinguido de las demás formalidades, no es solamente una univocidad lógica, sino una univocidad metafísica, que merece las críticas que de ella han hecho generalmente los tomistas, Capreolus, Cayetano, Juan de S. Tomás, etcétera.

Suponiendo así que el concepto del ser es unívoco, debe designar en Dios *como* en las criaturas una perfección formal distinta de las

---

art. 5, y más extensamente en su *de Analogia nominum*, y su comentario *De Ente et Essentia*, quaest. 3: 1º por el mero hecho de que el concepto análogo de ser no contiene explícitamente sino sólo de un modo actual-implícito o confuso los conceptos de Dios y de la criatura, puede él ser cierto sin que los demás lo sean; 2º en un silogismo el término medio puede ser análogo, basta la unidad de proporcionalidad, como explica ARISTÓTELES, *Analyt. Post.*, caps. XIII y XIV (Comentario de S. Tomás, lecciones 17 y 19). En efecto, el silogismo se funda en el principio de contradicción y la contradicción consiste en afirmar y en negar un mismo predicado de un mismo sujeto, y no en afirmar y en negar un mismo predicado unívoco de un mismo sujeto unívoco. La identidad se extiende a la identidad de proporcionalidad. 3º Dios es positivamente cognoscible por cuanto la criatura se le parece analógicamente *(participative, imitative)*. Véase también esta refutación de las objeciones de Escoto en GOUDIN, *Metaphysica*, quaest. 1, art. 2; y en JUAN DE SANTO TOMÁS, *Logica*, quaest. 13, art. 5.

Los escotistas objetan todavía: "Si in conceptu entis includerentur inferiora, etiam implicite et in confuso, de quocumque praedicaretur ens, praedicarentur inferiora, scilicet Deus et creatura, substantia et accidens. Consequens est falsum: Omne ens esset Deus, creatura, etc..., Ergo et antecedens falsum est."

Goudin responde: "Distinguo maiorem: Si ens includeret inferiora *determinate et quasi copulative*, concedo; *indeterminate et quasi disiunctive*, nego. Ens autem non includit inferiora determinate et coniunctive, ita ut ad rationem entis requirantur omnia inferiora; sed solum indeterminate et *quasi disiunctive*, in quantum significat aliquem modum essendi, quisquis ille sit. Cum vero descendit ad inferiora, modus ille essendi qui erat indeterminatus, determinatur, alius in Deo, alius in creatura, alius in accidente, alius in substantia."

Más brevemente: "Illa plura correspondent conceptui entis *ut proportionaliter similia*, sed unumquodque suo modo."

Así, cuando se dice *Dios es ser*, el ser que le es atribuído a Dios contiene eminentemente el ser creado que es una semejanza participada del mismo; y cuando se dice la criatura *es*, el ser atribuído a la criatura es una semejanza participada del ser de Dios.

Esta última objeción escotista tendería a demostrar que la analogía del ser debe terminar en el panteísmo, cuando, por el contrario, es la univocidad la que nos conduce a él. La fuerza aparente de esta objeción proviene de que el ser es aquí concebido unívocamente como en Rosmini. Si es unívoco y si además contiene actual e implícitamente sus diferencias (lo que por otra parte es contradictorio), la contradicción panteísta debe seguirse necesariamente.

otras perfecciones absolutas, por ejemplo de la sabiduría. Esta distinción en Dios *como* en la criatura debe ser anterior a la consideración de nuestra mente. Entonces, según Escoto, la distinción virtual de los tomistas es insuficiente, lo mismo que la de pura razón de los nominalistas, porque en la realidad divina la justicia sería una misma cosa con la misericordia y que los perdona por su justicia. Los contradictorios se verifican en Él. El Doctor Sutil no acepta, sin embargo, la distinción real admitida por los realistas absolutos y condenada por la Iglesia. Va a parar pues, a la existencia de una distinción actual-formal, que no es ni real ni de razón (I, dis. VIII, quaest. 4). La univocidad del ser parece, en efecto, exigir esta conclusión.

Esta concepción escotista tropieza con muchas dificultades. Tal como advierte Vacant [50], "cuando se estudian las controversias que versan sobre este tema en un caso particular, parecen reducirse la mayor parte de las veces a una cuestión de palabras sin importancia. Pero no sucede lo mismo cuando se las examina en el conjunto de la filosofía". Señalaremos tres dificultades principales.

1º La distinción actual-formal de los atributos divinos parece absolutamente inconciliable con la *simplicidad divina*. Esta distinción es la que existe, según Escoto, entre el alma y sus facultades, y las facultades entre sí. ¿Cómo conciliar con la absoluta simplicidad de Dios una distinción del mismo género que la que existe entre las facultades del alma? ¿Qué es, en efecto, esta distinción actual-formal? Si no es de razón, es necesariamente real. Como dice Vacant [51], siguiendo a todos los tomistas, "una distinción formal que no es ni real ni de razón nos parece cosa contradictoria. Es absolutamente necesario que lo que nuestro espíritu distingue formalmente se distinga o no se distinga *realmente* en el objeto que nosotros consideramos y que existe fuera de nuestro pensamiento. No hay término medio". Para evitar la distinción real habría que reducir a una simple cuestión de palabras los argumentos de Escoto contra S. Tomás. Ahora bien, la distinción real de los atributos divinos es manifiestamente inconciliable con la absoluta simplicidad de la naturaleza divina. Únicamente las Personas divinas pueden ser realmente distintas entre sí, en razón de su oposición de relación, y sólo la revelación nos la puede hacer conocer. "In Deo

50 VACANT, *Études comparées sur la philosophie de saint Thomas et sur celle de Duns Scot*, Paris, Beauchesne, pág. 22.
51 VACANT, *op. cit.*, pág. 23.

omnia sunt unum et *idem*, ubi non obviat relationis oppositio." (*Concilio de Florencia*, Denzinger, n. 703).

2º La univocidad del ser abre el camino al *panteísmo*. Con el mismo título que la distinción actual-formal de los atributos divinos, con la que está estrechamente unida, la doctrina de la univocidad del ser se afirma en la esencia del escotismo. Escoto pretende probarla, defendiendo, sin embargo, que el ser no es un género; lo que constituye a los ojos de los tomistas una inconsecuencia, porque si el ser es unívoco, los modos que lo diferencian le son necesariamente extrínsecos, lo mismo que las diferencias específicas lo son respecto al género.

Cosa extraña, Escoto, en ciertos pasajes, sin abandonar la univocidad, mantiene la analogía. Escribe, por ejemplo, en su *de Rerum Principio* (quaest. I, art. 3, n. 20): "Circa naturam entis est sciendum, quod unitas entis, accepti largo modo ut continet Creatorem et creaturam, non est unitas generis, sed est unitas analogiae." Y el padre Mariano Fernández García en la edición que acaba de publicar de su obra [52], explica en una nota que esta analogía es perfectamente conciliable con la univocidad escotista, que encierra solamente la unidad necesaria para verificar el principio de contradicción, que prohibe afirmar y negar el mismo predicado unívoco del mismo sujeto. A esto los tomistas han respondido siempre: la contradicción consiste en afirmar y negar un mismo predicado de un mismo sujeto, y no un mismo predicado unívoco de un mismo sujeto unívoco. La identidad se extiende a la identidad de proporcionalidad, como lo explica Aristóteles (*Analit, Post.*, lib. II, cap. XIII y XIV; comentario de S. Tomás, lecciones 17 y 19) [53].

Muchos escotistas, como S. Belmond [54], sostienen que la univocidad escotista no se opone a la analogía de S. Tomás; nosotros no

52 *Edición del Rev. P. Mariano Fernández García*, O. F., Quaracchi prope Florentiam, 1910.
53 Aristóteles, después de haber hablado, a propósito de la demostración, del término medio unívoco, añade: "Se puede también elegir como término medio un análogo, según una proporción." Lo que S. Tomás explica diciendo: "Ad hoc autem commune analogum, quaedam consequuntur propter unitatem proportionis, sicut si communicarent in una natura generis vel speciei." Por ejemplo, el término *principio* es análogo, el silogismo siguiente es, sin embargo, riguroso: el principio tiene prioridad sobre lo que de él procede. Ahora bien, la fuente es principio del río. Luego es antes que él. Así es como nosotros podemos decir: en la criatura la inmaterialidad es la razón de la inteligencia, que tiene por consecuencia la libertad y la voluntad; *lo mismo sucederá no unívocamente sino proporcionalmente en Dios*.
54 *Revue de Philosophie*, 1º de agosto de 1912, "La univocidad escotista".

pedimos más, y este esfuerzo para atenuar esta univocidad es una señal más de la verdad de la doctrina tomista que defendemos. No queda sino que, aun reducida la controversia a una simple cuestión de palabras, la expresión de univocidad sólo puede contribuir a crear una confusión muy grande de conceptos, como demuestra el P. Petazzi, S. J., en sus interesantes artículos sobre este tema [55].

Además, por atenuada que sea la univocidad, nos parece absolutamente inconciliable con la analogía, según antes lo hemos demostrado. Porque al fin, admitida la univocidad, el *ser como ser ya no es esencialmente variado*, ya no encierra una variedad esencial; y, entonces, ¿cómo descartar el peligro de confundir el ser de Dios y el de las criaturas? S. Tomás había dicho, a propósito del monismo absoluto de Parménides, que declaraba toda multiplicidad ilusoria: *el error de Parménides estaba en concebir el ser unívocamente como un género* [56]. El filósofo de Elea partía en efecto de este principio: *el ser es uno*, y notando que *fuera del ser nada hay* (praeter ens nihil est), concluía: *El ser no se puede diversificar ni por sí mismo ni por otra cosa.* Las modalidades que lo diferenciarían, por serle extrínsecas, no serían nada. Es la forma más extrema del realismo absoluto: lo universal existe como tal fuera del espíritu, el ser universal y el ser divino se identifican. Y Espinoza, para ser consecuente consigo mismo, debería retornar a la posición de Parménides y negar el mundo o absorberlo en Dios.

Capreolus [57], después de haber declarado falsa esta doctrina escotista, "scilicet quod ens est univocum Deo et creaturae", señala inmediatamente la conclusión que, según él, se deduce de aquí: "Ex quo sequitur quod si Deus creat vel annihilat simpliciter asinum, creat vel annihilat seipsum, vel aliquam formalitatem quae esa realiter Deus, scilicet formalitatem entis et substantiae." Vacant dice del mismo modo: "Si nos proponemos interpretar el pensamiento de Escoto, nos encontramos en la alternativa o bien de no ver en la controversia suscitada nada más que una cuestión de palabras o bien de acusarlo de abrir el camino al panteísmo" [58]. Schwane se expresa del mismo modo en su *Historia de los dogmas*

---

[55] *Revista de Filosofía neoescolástica*, febrero de 1912: "Univocidad o analogía."

[56] S. Tomás, *in Metaph.*, lib. I, cap. v, lec. ix. *In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi una ratione et una natura, sicut est natura generis. Hoc autem est impossibile.*

[57] *In III Sent.*, dist. V, quaest. iii, § 1 ad 1um.

[58] Vacant, *op. cit.*, pág. 25.

(tomo IV, traducción francesa, págs. 205, 206), y ve en Escoto "un punto de vista diametralmente opuesto al de S. Tomás".

Para comprender esta relación de la univocidad del ser y del monismo basta meditar sobre las 16 primeras proposiciones rosminianas que han sido condenadas en 1887 (cf. Denzinger, ns. 1891-1930). Rosmini, en efecto, quiso también encontrar por lo menos un mínimum de univocidad entre Dios y la criatura; éste es el error que sirve de principio a las 16 primeras proposiciones. Basta citar la 6ª: "In esse quod *praescindit* a creaturis, et a Deo, quod est *esse indeterminatum*, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto, eadem est essentia." De donde deriva la 5ª proposición: "Esse quod homo intuetur, necesse est, ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis, ac finientis omnium entium contingentium: atque hoc est Deus." Además, si el ser es unívoco, los modos que lo diferencian (es decir las esencias creadas) le deben ser extrínsecos, como la diferencia específica le es al género, y entonces, estos modos ya no son ser, sino una simple negación, y así nos vemos conducidos a la 12ª proposición de Rosmini: "Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem. Esse quoad actuat naturas finitas, ipsis coniunctum, est *recisum a Deo.*" Rosmini se expresa como si las criaturas fueran a Dios lo que los colores son a la luz; y además, no siendo ya nada sus modalidades diferenciales, habría que ir a parar lógicamente al monismo absoluto de Parménides.

3º De ahí surge la tercera dificultad: la univocidad del ser parece comprometer absolutamente la *distinción* esencial y necesaria *entre el orden natural y el orden sobrenatural*, que Escoto se ve obligado a considerar como una distinción contingente, dependiente del libre arbitrio de Dios.

En efecto, si el ser es análogo, es cierto que una inteligencia creada no puede conocer por sus solas fuerzas naturales la esencia divina tal como es en sí. La inteligencia creada tiene por objeto propio y natural el ser creado que le es proporcionado, y la inteligencia humana unida a un cuerpo tiene por objeto propio y natural la esencia de las cosas sensibles. Por lo tanto, sólo podemos conocer a Dios naturalmente por la semejanza analógicamente de sí mismo que Él ha puesto en las criaturas. El conocimiento *inmediato* de la esencia divina no puede ser sino sobrenatural, excede nuestro objeto propio, natural; y si no repugna es porque no excede o rebasa nuestro objeto adecuado: el ser en toda su generalidad. Esto es lo que demuestra S. Tomás (Ia, quaest. 12, art. 4). Dios es Dios, la criatura es la criatura. Una criatura, que *naturalmente* viera a

Dios como Él se ve, debería tener la naturaleza de Dios, debería ser al mismo tiempo creada e increada, lo que es absurdo (cf. lib. III, *C. Gentes*, cap. LII).

Como se sabe, Escoto se esfuerza por derruir esta demostración de S. Tomás (cf. Escoto, in I, dist. 3, quaest. 3; in IV, dist. 49, quaest. 11; y Cayetano, in Iam, quaest. 12, art. 4). Para el Doctor Sutil, el objeto de nuestra inteligencia es simplemente el *ser*. Para él ¿no es acaso unívoco el ser? Se rehusa a asignarle a la inteligencia humana un objeto natural proporcionado, la esencia de las cosas sensibles. Y si los tomistas le objetan que entonces deberíamos desde este mundo conocer *inmediatamente* todos los seres, incluyendo entre ellos al mismo Dios, Escoto responde: "En nuestro *estado actual* es verdad que nuestro entendimiento no concibe nada sino en virtud de conceptos sacados de las cosas materiales y con la ayuda de imágenes sensibles, pero eso puede ser o bien un castigo del pecado original o bien el resultado de un acuerdo entre las facultades, que le impide a nuestra inteligencia concebir nada sin que nuestra imaginación se forme de eso mismo y en el mismo momento una representación sensible. Pero este acuerdo que existe en el estado actual *no depende ni deriva de la naturaleza de nuestro entendimiento,* ni en cuanto es entendimiento ni en cuanto está unido con el cuerpo, puesto que no existirá ya cuando nuestro cuerpo haya resucitado gloriosamente [59]. Por consiguiente, cualquiera que sea *la causa de nuestro estado presente, sea la pura voluntad de Dios o un justo castigo o una enfermedad de nuestro espíritu. . .*, o cualquier otra cosa, el objeto de nuestro entendimiento, como facultad, no es solamente la esencia de las cosas sensibles, sino algo común a todos los inteligibles" [60].

Escoto se ve así conducido a admitir en nosotros un deseo natural *innato* (y no solamente elícito) [61] de ver a Dios; este deseo es la misma inclinación de nuestra naturaleza [62]. No se ve entonces cómo no es eficaz este deseo y no constituye una exigencia.

Se concibe que un deseo natural elícito, que se produce acto

[59] Como si eso no pudiese ser un privilegio gratuito del estado glorioso.

[60] SCOTUS, I Sent., dis. 3, quaest. 3, ns. 24 y 25. "Utcumque igitur sit iste status, sive ex mera voluntate Dei, sive ex mera iustitia punitiva, sive ex infirmitate quam causam Augustinus innuit (XV, *De Trinitate*, cap. último): *Quae causa*, inquit, *cur ipsam lucem acie fixa videre non possis, nisi utique infirmitas? Et quis eam tibi fecit nisi utique iniquitas?* Sive, inquam, haec sit tota causa, sive aliqua alia, saltem non est primum obiectum intellectus, ut potentia est, quidditas rei materialis." VACANT, *op. cit.*, 17 y 18.

[61] Elícita, es decir emitida acto seguido de un acto de conocimiento.

[62] ESCOTO, *Prolog. Sent.*, quaest. I, cf. JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theolog.*, quaest. XII, disp. XII, art. 3.

seguido de un conocimiento, permanezca ineficaz, si este conocimiento es condicional: nos gustaría ver a Dios, si nos quisiera elevar gratuitamente a esta visión. Así se evita la herejía de Bay (Baius), (Denzinger, n. 1021). Pero ¿cómo un deseo natural *innato* que precede a todo conocimiento puede ser solamente una veleidad? ¿cómo no ha de constituir una exigencia? Es la inclinación misma de nuestra naturaleza; y si Dios, como *autor de nuestra naturaleza,* nos ha podido dar este deseo, debería, en cuanto es nuestro *fin último natural,* poderlo satisfacer, porque el orden de los agentes responde al orden de los fines. Por lo tanto, nuestro fin natural debería confundirse con nuestro fin sobrenatural. Así se explica que Escoto haya negado la necesidad de la luz de gloria para la visión beatífica [63], la necesidad de virtudes morales infusas [64], y que haya reducido la sobrenaturalidad de la fe a la de un modo que sublima la fe natural [65].

Como advierte Vacant, (*op. cit.*, pág. 15), la distinción de lo natural y de lo sobrenatural es, pues, para Escoto, contingente y libre; "depende de una determinación arbitraria de Dios." Lo que equivale a decir que no repugna el que una criatura conozca naturalmente a Dios como el mismo Dios se conoce naturalmente. En otras palabras, no repugna que Dios cree una substancia sobrenatural; pero esta substancia tendría y no tendría la misma naturaleza que Dios, sería así un Dios creado, un Dios contingente, lo que

[63] *Cayetano,* in Iam, quaest. 12, art. 5, n. IX: "Et bene adverte quod Scotus non potest amplius in hac materia sustineri"; y en el n. XII: "Ex his autem patet falsitas opinionis Scoti volentis quod naturale et supernaturale non distinguant res, sed habitudines ad causas activas."

[64] SCOTUS, III, dist. 36, edic. Vives, tomo XV, pág. 701. CAYETANO, in Ia IIae, quaest. 63, art. 3.

[65] SCOTUS, III, dist. 23: Sicut voluntas perficitur charitate, ita intellectus per fidem; "quamvis voluntas possit diligere *Deum clare visum ex parte obiecti,* non tamen *eo modo* sine charitate et cum charitate. . ., sicut charitas facit secundum actum perfectionem, ita et fides". Véase artículo DUNS SCOT del *Dictionnaire de Théologie catholique*, colum. 1906, n. 3. Se sabe que sobre este punto Escoto fué seguido por MOLINA, *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 7 y 8. Para ellos, fides non est entitative supernaturalis, sed supernaturalis quod modum. Véase BILLUART, *Cursus Theol., de Gratia,* dis. III, art. II, § II.

Nosotros hemos expuesto la doctrina tomista sobre este punto en otra obra, *De Revelatione*, tomo I, págs. 458-514.

SUÁREZ no seguirá a Escoto en este punto, pero, sin embargo, admitirá que la potencia obediencial es activa y no pasiva como enseña S. Tomás. Véase JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 12, disp. XIV, art. 2, n. 11. Este último ve una contradicción en la potencia obediencial activa de Suárez, pues sería al mismo tiempo esencialmente natural, como propiedad de la naturaleza, y esencialmente sobrenatural, como especificada por un objeto sobrenatural. De ahí proceden muchas de las divergencias entre Suárez y los tomistas en lo referente a las cuestiones de la gracia.

es absurdo. La libertad divina no puede realizar las cosas contradictorias. Dios es Dios y la criatura es la criatura, es una de las fórmulas del principio de identidad o de no contradicción. Por ello los teólogos admiten comúnmente con Ripalda que una substancia sobrenatural creada es evidentemente contradictoria. (Billuart, *De Deo*, dis. IVa, art. v § IV).

De este contingentismo, que destruye la necesidad de las esencias finitas, deduce Escoto que sólo nuestros deberes para con Dios son necesarios, pero que nuestros deberes para con nosotros mismos y nuestros semejantes son contingentes; Dios los habría podido querer distintos de lo que son (III, dis. 37). La necesidad de la ley natural se reduce así a la moral religiosa. En virtud del mismo principio contingentista declara Escoto que no se puede demostrar la inmortalidad del alma, porque podría ser, dice, que el alma fuera inmortal no por naturaleza sino por milagro (*Id;* quaest. 2 n. 23).

Este contingentismo está perfectamente de acuerdo con el voluntarismo de Escoto y con muchas de las tendencias nominalistas [66], pero parece constituir una corriente opuesta al formalismo realista de la univocidad del ser, porque esta última concepción, si se la urgiera, conduciría más bien al panteísmo y por ende al determinismo [67]. Es difícil decir cuál de estas dos corrientes es la principal. Esto es lo que nos lleva a pensar que el escotismo no es verdaderamente un sistema. No es bastante conexo, bastante coherente, bastante uno, para merecer tal nombre. Y esto no nos debe sorprender, puesto que Escoto declara que la teología no es una ciencia especulativa, sino solamente una ciencia práctica [68]; de ahí debe seguirse que no debe pretender organizarse en sistema, en *Suma* en el sentido científico de la palabra, sólo puede ser una recopilación de sentencias y de máximas.

Sea cual fuere la corriente que domine en Escoto, en cuanto a la cuestión de que aquí nos ocupamos, es necesario concluir, con Scheeben [69]: "al lado de la explicación profunda de la invisibilidad de Dios dada por S. Tomás, la de Escoto que la combate parece superficial y mecánica. Escoto se limita a decir que Dios es naturalmente invisible para la criatura, porque su independencia absoluta exige que no difunda su luz en su derredor sino cuando quiere difundirla por condescendencia para con las criaturas. Razonar así, no sólo es no explicar nada, sino que es debilitar notablemente la explicación del punto esencial, a saber que Dios, por dada su invisibilidad natural, se puede hacer visible no por su simple voluntad, sino por una influencia sobrenatural que transfigura la mirada del espíritu creado.

El peligro de confundir lo natural y lo sobrenatural apareció también en Rosmini, como una consecuencia de la univocidad del ser. Véanse las proposiciones rosminianas 36, 37, 38... La 36, "Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis..." La 38, "Deus est obiectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum ad extra." (Denzinger, n. 1926, 1928). Es verdad que Rosmini, para salvaguardar la distinción de los dos órdenes, no recurrió, como Escoto, a la libertad divina.

Pero, como hemos visto, este recurso es ilógico, y distinguir, como lo hace el Doctor Sutil, el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural únicamente por relación al *agente* del que dependen y no por relación al *objeto* que los especifica, ¿es acaso tener suficientemente en cuenta la doctrina que habrá de formular el Concilio Vaticano?: "Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae concensus tenuit et tenet, *duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio sed obiecto etiam distinctum*: principio quidem, quia in altero naturali ratione et altero fide divina cognoscimus; *obiecto* autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita,

[66] En efecto, si Escoto toma la dirección del realismo absoluto cuando hace que su distinción formal-actual substituya a la distinción de razón de S. Tomás, toma, por el contrario, el del nominalismo agnóstico cuando hace que substituya a las distinciones reales, por ejemplo, cuando niega la distinción real de las facultades del alma entre sí. Si no hay distinción real entre la inteligencia y la visión, debería seguirse que la inteligencia es una misma cosa que la visión, y que entre las dos no hay más que una distinción de razón. Cf. VACANT, *op. cit.*, pág. 23.

[67] Es verdad que esta oposición es la consecuencia del realismo exagerado y muestra su falsedad. Se ve claramente que el realismo absoluto y panteísta llevan fatalmente en sí una contradicción. En efecto, *el realismo absoluto, aplicado a la noción de ser*, confunde el ser universal y el ser *divino* y *entraña, por consiguiente, el nominalismo para las nociones inferiores de géneros y de especies*. Esto aparece claramente en Parménides y Espinoza; géneros y especies ya no son más que vanas abstracciones, *flatus vocis*, y lo mismo las substancias creadas y las facultades. Ya no hay, que sea verdaderamente real, nada más que la substancia única. Los extremos se tocan: realismo absoluto y nominalismo. Algo similar se produce hoy en la filosofía de la acción; por una parte la tendencia a confundir lo natural y lo sobrenatural, lo que conduciría al panteísmo, y por otra parte una crítica del intelectualismo que termina en un nominalismo más o menos agnóstico. Y eso sin contar con que la filosofía de la acción está incomparablemente más lejos del tomismo de lo que está la doctrina de Escoto, y en ella los peligros que acabamos de señalar están considerablemente aumentados.

[68] *Prol. Sent.*, quaest. 4.

[69] SCHEEBEN, *Dogmática, Tratado de Dios*, n. 278.

quae nisi revelata divinitus ignotescere non possunt." (Denzinger, n. 1795).

Si se creyera que exageramos las consecuencias del realismo exagerado, léanse las 28 proposiciones del maestro Eckhart que han sido condenadas después de su muerte. Se verá cómo el maestro ha sido llevado en ciertas ocasiones, por lo menos en la forma de su enseñanza, a una doctrina singularmente cercana y similar a la de Parménides: las criaturas o no son nada o son Dios [70].

Tales son las dificultades principales que deja subsistir la concepción escotista de los nombres divinos: la simplicidad divina parece comprometida y con ella la distinción *necesaria* de lo creado y lo increado, de lo natural y de lo sobrenatural.

No se puede sin inmensos inconvenientes falsear, por poco que sea, la primera noción del espíritu, de la cual dependen todas las demás. Como dice S. Tomás, después de Aristóteles, al final de su *De Ente et Essentia*, "un pequeño error al principio adquiere proporciones considerables al fin." Ahora bien, Escoto, como dice Cayetano [71], se ha situado siempre en el polo opuesto de S. Tomás en casi todas las grandes cuestiones de la metafísica general, expuestas en la primera parte de la *Suma Teológica*. ¿Habría, pues, necesidad de admirarse de las consecuencias que acabamos de señalar?

Se comprende que el Papa Pío X, de santa memoria, haya escrito en su encíclica *Pascendi*: "Magistros autem monemus, ut rite hoc teneant, Aquinatem vel parum deserere, praesertim in re metaphysica, non sine magno detrimento esse. *Parvus error in principio*, sic verbis ipsius Aquinatis licet uti, *est magnus in fine*."

Sea dicho todo esto sin la menor animosidad y con el respeto que le debemos al venerable Duns Escoto; él sería evidentemente el primero en rechazar las consecuencias panteístas y naturalistas que nos parecen fluir necesariamente de su doctrina de la univocidad, si esta univocidad es algo más que una simple cuestión de palabras. Digamos como él, cuando sin irreverencia se apartaba doctrinalmente de S. Tomás: "In eligiendo vel fugiendo opinionem non debet homo duci amore vel odio opinantis, sed potius ipsa veritate; et ideo amare utrosque oportet, videlicet tam eos quorum opinionem sequimur, quam eos quorum opinionem fugimus, quia utrique iuvant ad inquisitionem veritatis; et ideo iustum est dicere: gratias" [72].

Por otra parte, los escotistas modernos evitan los inconvenientes de los que acabamos de hablar a medida que aproximan (y lo hacen cada vez más) la univocidad de Escoto y la analogía de S. Tomás.

Suárez, lo mismo en esta ocasión que en casi todas las demás, ha buscado un camino intermedio entre S. Tomás y Escoto. Siendo un buen ecléctico, aplica en filosofía y en teología la máxima: *in medio stat virtus*. Determina este medio, guiándose quizás menos por los principios especulativos que por las opiniones opuestas que prácticamente se enseñan en las escuelas. ¿No tienen acaso algo de verdadero estas dos opiniones adversas puesto que existen y se nos imponen como hechos? Es necesario completar una por medio de la otra, encontrar un término medio, con riesgo de no contentar a ninguno de los que se quiere conciliar. La sabiduría suarista parece tener a veces menos afinidad con el rigor de la metafísica que

---

70 Denzinger, n. 526: "Omnes creaturae sunt unum purum nihil: non dico quod sint quid modicum vel aliquid, sed quod sint unum purum nihil." Rosmini dirá: "Finita realitas non est, quidditas entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa." Denzinger, ns. 1901, 1902. Eckhart dice también, n. 527: "Aliquid est in anima quod est increatum et increabile." Y Rosmini, n. 1902: "Esse quod actuat naturas finitas ipsis coiunctum, est recisum a Deo."

71 CAYETANO, carta prólogo de su comentario de la primera parte dirigida al cardenal Caraffa, edición Léonine: "Ioannes vero Scotus egregia prater ceteros in hac re laboravit subtilitate et copia, quippe qui singula prope huius partis verba labefactare contendat." JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus Theol.*, Approbatio doctrinae D. Thomae, disp. Ia, art. 3, queriendo demostrar cuán grande era ya desde este tiempo la autoridad de S. Tomás, dice, sin embargo: "Scotus in multis D. Thomae doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et sine irreverentia."

El P. MICHEL DE MARIA, S. J., en su *Ontologia*, trac. I, quaest. 1 ad 5 nota, lo mismo que Capreolus y muchos historiadores como Vacant, las consecuencias de la noción escotista del ser, en cuanto se opone a la de S. Tomás: "Doctor quippe Angelicus ex illa veritate exorsus, quod entia creata sint realiter composita ex essentia et esse, explicat proprium conceptum entis ab intellectu nostro efformatum, per hoc quod ens significat id quod habet esse, seu id quod est... Ex eo D. Thomas infert Deum non esse in genere, quia ens praedicatum de Deo non significat quidditatem habentem *esse*, sed ipsum esse cum quidditate identificatum... Huic Angelici Praeceptoris nobilissimae doctrinae quae versatur circa ipsa Metaphysicae fundamenta, quaeque consequenter longius serpit, totamque Philosophiam late pervadit, e regione opponuntur placita philosophiae scotisticae. *Scotus quidem exordia ducit ab identitate essentiae et existentiae in naturis creatis, exinde deducit ens* significare praedicamenta mediate et *esse univocum Deo et creaturis*, substantiae et accidenti... Quonam autem ex istis oppositis sancti Thomae et Scoti doctrinis verati melius ac securius consulat, cordatus quisque iudicare per se potuerit praesertim si considerat christianae et peripatetico-scholasticae Philosophiae subversores haud raro usos esse doctrinis a Scoto traditis de univocitate entis, de potentia et actu, et de rerum distinctione; cum contra, a principiis philosophandi ab Aquinate traditis semper abhorruerint." Por lo tanto de Suárez hay que decir: "Exordia ducit ab identitate essentiae et esse in naturis creatis."

72 *Expositio in Metaph., Arist.*, lib. XII, sec. 2, n. 56, citado en el prefacio del *De Rerum principio* por el P. GARCÍA, pág. XCV.

con la flexibilidad de la prudencia. Parece olvidar en ciertos momentos que el medio de las virtudes intelectuales especulativas se determina por conformidad con la realidad objetiva, y no por conformidad con nuestra intención, por recta que ella sea [73]. El eclecticismo teológico toma su caudal donde lo encuentra. De aquí resulta una obra inmensa, que es la recopilación de las diversas doctrinas escolásticas y una especie de medio entre las más opuestas. Bossuet pudo decir de Suárez: "se oye en él toda la escolástica". Pero al querer hallar siempre el justo medio entre los sistemas rivales, parece haberse extralimitado en este mismo medio, haciendo de él a veces como el criterio de la verdad. Si ello fuera así, por el hecho de que el error se opone constantemente a la verdad, habría que buscar un justo medio entre los dos, y por el hecho de que el mal es el perpetuo enemigo del bien, sería necesario, tal como lo quiere cierta especie de liberalismo, mantenerse en la mediocridad. Nada más lejos del pensamiento del célebre jesuita español. Pero ¿es que significa en S. Tomás una inferioridad el haber encontrado en Escoto un contradictor, o es acaso falsa su doctrina o incompleta por ser combatida por otro sistema? Suárez no lo es menos, al decir de sus mismos adversarios, porque también él lo ha encontrado, un teólogo muy penetrante. Y si no ha hallado entre el tomismo y el escotismo una posición estable, segura y cierta es porque esta posición no existe.

Trata de la unidad de la noción de ser en sus *Disputationes metaphysicae* (disp. 2, sec. 2); de la analogía del ser divino y del ser creado (disp. 28, sec. 3); del ser común a la substancia y al accidente (disp. 32, sec. 2). No podemos exponer aquí extensamente la oposición entre la noción suarista del ser y la noción tomista. Este trabajo ha sido bien realizado por A. Martín, *Suárez métaphysicien et théologien* (*Science catholique*, julio y septiembre de 1898) [74]; y últimamente el P. del Prado le ha consagrado a esta cuestión más de cincuenta páginas de su bella obra *De Veritate fundamentali philosophiae christianae*.

[73] S. TOMÁS, Ia IIae, quaest. 64, art. 3. Utrum virtutes intellectuales consistant in medio. "Bonum virtutis intellectualis est *verum*, speculativae quidem virtutis *verum absolute*; practicae autem virtutis, *verum secundum conformitatem ad appetitum rectum... Sic igitur bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio per conformitatem ad rem;* secundum quod dicitur esse quod est, vel non esse quod non est."

[74] Las ideas expuestas en este escrito, bajo la firma A. Martín, fueron reproducidas por el autor en el artículo *Essence du Dictionnaire de Théologie catholique*, firmado MICHEL.

En resumidas cuentas, Suárez se esfuerza por refutar el escotismo por el tomismo y el tomismo por el escotismo; después, cuando quiere tomar una posición propia, marcha en perpetuo vaivén entre estos dos sistemas.

Rechaza en primer lugar la univocidad escotista, porque, como dicen los tomistas, el ser sería un género y porque Dios y la criatura no diferirían en cuanto *seres* (cf. disp. 2, sec. 5, n. 5 y 10; y disp. 28, sec. 3, n. 7).

Por otra parte Suárez no se contenta con la analogía de proporcionalidad, por las razones alegadas por Escoto: la noción de ser no tendría suficiente unidad (cf. disp. 28, sec. 3, n. 9 y 11). Según él el concepto objetivo del ser no puede contener actual e implícitamente los modos diversos del ser (disp. 2, sec. 2, n. 20) [75].

¿Por ventura no somos así llevados de vuelta a la univocidad rechazada primeramente? ¿Cómo el ser puede ser todavía *esencialmente variado*? Suárez presiente la dificultad, y llega hasta escribir (disp. 2, sec. 2, n. 34): "Lo que yo acabo de decir de la unidad del concepto de ser es mucho más claro y más cierto que la analogía del ser; y para defender la analogía no hace falta negar la unidad del concepto, pero si fuera menester negar alguna de las dos, ésta sería la analogía que es incierta, más bien que la unidad del concepto de ser que es demostrada" [76].

Sin embargo, Suárez mantiene entre el ser divino y el ser creado una analogía de atribución intrínseca (disp. 28, sec. 3, n. 16), la criatura es ser por participación y Dios es ser por esencia; la cria-

[75] El P. Delmas, S. J., que sigue generalmente a Suárez, define así su posición: "*Suárez* cum aliis multis docet entis conceptum, a modis essendi variorum entium peculiaribus, *simpliciter praescindere*; ita ut hujus modi conceptus nullum ex suis inferioribus, sub propria *talis entis* ratione *actu* contineat; quamvis omnia inferiora eorumque modos repraesentet *indeterminate*, prouti sub communi entis ratione conveniunt, verbo, prouti sunt entia." DELMAS, *Metaphysica*, p. 61. Ita FRICK, S. J., *Ontologia*, n. 23.

Según los suaristas habría que definir los *análogos*: analoga sunt quorum nomen est commune, ratio vero significata per nomen, *secundum quid diversa et simplicite eadem*. Pero en tal caso el género animal sería análogo, porque en el hombre y en el gusano es *simpliciter idem et secundum quid diversum*.

Los tomistas dicen, por el contrario: "analoga sunt quorum nomen commune est, ratio vero per nomen significata *simpliciter quidem diversa* in illis *secundum quid tamen eadem*, id est per aliquam proportionem". GOUDIN, *Logica maior*, Ia Pars, disp. I, quaest. I, art. I.

[76] "Nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum: et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus; sed *si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est,* quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demostrari, esset neganda." Disp. 2, sec. 2, n. 34.

tura no participa del ser sino en cuanto dependiente de Dios y subordinada a Él.

Muy bien; pero ¿cómo mantener, con todo, la unidad absoluta[77] del concepto de ser? Es claro que el ser por participación difiere del ser por esencia, por *su misma actualidad*, y en consecuencia *precisamente en cuanto es ser* y aun en cuanto *se opone a la nada* de una manera contingente y no necesaria.. No *existen* uno y otro de la misma manera. La actualidad es en los dos *esencialmente variada*, y ¿puede acaso haber en esta variedad alguna otra semejanza que no sea una semejanza de proporción, la única admitida por S. Tomás? (Cf. *De Veritate*, quaest. 2, art. 11).

¿Para salvaguardar la seguridad absoluta de la unicidad de la noción de ser, admitirá Suárez, como Escoto, que el ser en Dios es formal y actualmente distinto de las demás perfecciones absolutas? No, en esto él sigue a S. Tomás; pero si no introduce una distinción real en Dios, niega en la criatura la distinción real entre la esencia y la existencia[78]. ¿No es acaso éste otro modo de comprometer la distinción de lo creado y lo increado? Escoto asimila o reduce a Dios a la criatura, Suárez asimila o reduce la criatura a Dios. No se puede, por más que se diga, sostener que lo que distingue primeramente al ser creado del increado sea la relación de dependencia del primero respecto del segundo. Esta relación de dependencia deriva necesariamente de la naturaleza misma del ser creado, cuya esencia no es la existencia. Es precisamente porque no existe por sí mismo por lo que depende de otro. Esta relación de

[77] Por ello nosotros traducimos "praescindit simpliciter", que resume el pensamiento de Suárez. Cf. DELMAS, *loc. cit.*

[78] ¿Cómo un conocido polemista ha podido escribir en estos últimos tiempos, "que hay que guardarse bien de confundir con el tomismo legítimo y necesario esta distinción sostenida por Cayetano y su escuela"? ¿Cómo puede ver él "el peligro de una vinculación entre el idealismo de Le Roy y esta teoría"?

Es lo mismo que decir qúe esta distinción real conduce al panteísmo modernista, cuando es precisamente su refutación más decisiva. Antes de Cayetano, S. Tomás dice expresamente, Ia, quaest. 7 ad 3um: "Ex hoc ipso, quod esse Dei est per se subsistens *non receptum in aliquo*, prout dicitur infinitum, *distinguitur ab omnibus aliis* et alia removentur ab eo." *De Potentia*, quaest. 3, art. 3 ad 17um: *Deus, simul dans esse, producit id quod esse recipit.* Y *De Veritate*, quaest. 27, art. 1 ad 8um: "Omne quod est in genere substantiae est compossitum *reali compositione*, compositum est saltem ex esse et quod est." Estas mismas expresiones ocurren constantemente en las obras de S. Tomás. Véase la obra del P. del Prado. Véase también el reciente trabajo del P. MATTIUSSI, S. I., *Distinzione tra l'Essenza e l'essere.*

dependencia no constituye su naturaleza, su entidad[79]. Es también imposible concebir el ser por participación, del que nos habla Suárez, sin distinguir en él aquello que participa y aquello que es participado, aquello que limita y aquello que es limitado, la esencia y la existencia. (Cf. del Prado, *op. cit.;* págs. 170-178). Sobre todos estos puntos fundamentales Suárez se separa manifiestamente de S. Tomás[80] y se acerca más a Escoto; la identidad de esencia y de existencia en las criaturas lo lleva siempre hacia la univocidad del ser, admitida por el Doctor Sutil, "y, quizás a sabiendas, reproduce sus teorías". (Cf. Martín, *op. cit.).* Ahora bien, hemos hecho notar antes los peligros de esta univocidad; ésta compromete, con la distinción infinita de lo creado y de lo increado, la de lo natural y lo sobrenatural.

Al parecer, Suárez sólo escapa a estas dificultades por un perpetuo vaivén entre Escoto y S. Tomás, y este movimiento de oscilación no parece muy conforme con las reglas de la lógica, para que se pueda considerar la doctrina suarista como un sistema. Todo nos lleva, pues, a pensar que no hay medio posible entre Escoto y S. Tomás: *el ser como ser encierra actualmente una variedad esencial o no la encierra;* es en este sentido (actu implicite) *esencialmente variado o no lo es.* Si no lo es, las modalidades diferenciales del ser no son ser, no son *nada;* entonces el ser *no puede ser diversificado,* y es necesario ir lógicamente al monismo absoluto de Parménides y declarar que toda multiplicidad es una ilusión. Esto es lo que había dicho muy profundamente S. Tomás en la refutación que hace de esta forma primitiva de panteísmo (cf. *in Metaphys.*, lib., 1, cap. v, lec. 9): "In hoc decipiebatur Parmenides, quia utebatur ente quasi *una ratione et una natura* sicut est natura generis. Hoc enim est impossibile. Eas enim non est genus, sed *multipliciter*

[79] S. TOMÁS, Ia, quaest. 44, art. 1 ad Ium: "Licet *habitudo ad causam non intret definitionem entis, quod est causatum;* tamen *sequitur* ad ea quae sunt de eius ratione: quia ex hoc quod aliquid *per participationem est ens,* sequitur quod sit causatum ab alio."

[80] Como dice MARTÍN, *op. cit.:* "Suárez se halla aquí en plena contradicción, si no consigo mismo, por lo menos a todas luces con S. Tomás... En suma, en la teoría del ser en general parece haber preferido a la doctrina clara y simple de S. Tomás las sutilezas de Escoto... Por consiguiente, si la metafísica de Suárez se aparta en este punto de la de S. Tomás, de la cual es en sus líneas generales totalmente diferente, podremos, no sin razón, admirarnos de que Suárez nos sea propuesto como un comentarista seguro y fiel del gran Doctor."

Suárez parece olvidar también aquí lo que dice el IV Concilio de Letrán: "Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda." Denzinger, n. 432.

dicitur de diversis." Por consiguiente, si la razón de ser fuera absolutamente una, la conclusión de Parménides se impondría, porque, como dice S. Tomás: "Non potest intelligi quod ad rationem entis aliquid superveniat per quod diversificetur: quia illud quod supervenit enti, oportet esse extraneum ab ente. Quod autem est huiusmodi est nihil."

Esta solución de S. Tomás se impone tan necesariamente, que los discípulos de Escoto, así como también los de Suárez, se acercan a ella, según parece, cada vez más. Así es como muchos suaristas, como el padre Frick, S. I. (*Ontologia*, n. 6, 7), y el padre Delmas S. I. (*Metaphysica generalis*, n. 49), no exigen para el concepto de ser más que una unidad imperfecta, y no es imposible encontrar textos de Suárez para apoyar esta interpretación.

Las divergencias sobre esta cuestión ya no existirían quizás, si ésta no estuviera necesariamente unida con el problema de la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas.

Escoto y Suárez, no viendo la diferencia profunda entre lo análogo y lo unívoco, no concibiendo que la unidad del concepto de ser es solamente la de una proporcionalidad, no pudieron admitir que la esencia sea todavía ser, si no es más que una potencia real que recibe y limita la existencia. Esto, por el contrario, no ofrece dificultad, si se comprende bien que el ser es análogo y les conviene de modo completamente diferente a la potencia y al acto.

Y viceversa, Escoto y Suárez, no admitiendo la distinción real entre esencia y existencia en las criaturas, se veían privados del ejemplo más típico de analogía de proporcionalidad entre Dios y la criatura. Es efectivamente claro que no puede haber más que semejanza de proporción entre el ser de la criatura compuesto de potencia y acto y el ser de Dios acto puro [81].

Así se verifica lo que afirmamos al fin de la segunda parte de esta obra, al tratar de lo constitutivo formal de la naturaleza divina (n. 44). La íntima conexión de las dos leyes fundamentales de la ontología tomista: 1ª el ser es análogo relativamente a Dios y a la criatura, según la analogía de proporcionalidad. 2ª Sólo Dios es el ser en sí, en la criatura hay distinción real de esencia y de existencia. La unidad de las nociones primeras comunes a Dios y a lo

[81] S. Tomás dice, *De Potentia*, quaest. 7, art. 7: "Diversa habitudo ad *esse* impedit *univocam praedicationem entis.* Deus autem alio modo se habet ad esse quam aliqua creatura; nam ipse est suum esse, quod nulli creaturae competit. Unde ens nullo modo univoce de Deo et creatura dicitur; et per consequens nec aliquid aliorum praedicabilium, inter quae est ipsum primum ens."

creado no es, pues, nada más que una unidad de proporcionalidad. Entonces, las perfecciones que éstas expresan pueden estar formalmente en Dios e identificarse con Él. Así se salvaguarda la cognoscibilidad de Dios y también su inefabilidad, que resulta de su transcendencia y de su simplicidad absoluta.

A la luz de esta doctrina general de la identificación de los atributos divinos, nos será posible resolver las antinomias especiales relativas a libertad. Las dificultades que éstas presentan nos obligan a tratarlas con bastante extensión.

CAPÍTULO IV

LAS ANTINOMIAS ESPECIALES RELATIVAS A LA LIBERTAD

De todas las antinomias que nos objeta el agnosticismo, las más difíciles de resolver parecen ser las relativas a la libertad. ¿Cómo conciliar en primer término el libre arbitrio divino o humano con el principio de razón de ser que es, según hemos visto, el fundamento de las pruebas de la existencia de Dios? Si todo lo que existe tiene su razón de ser, razón de ser determinada sin la cual la determinación de lo que llega a la existencia permanecería inexplicada e ininteligible, ¿no será necesario admitir que el acto libre debe tener también una razón de ser determinante, y cómo bajo esta determinación permanece libre? Si para evitar el determinismo se sostiene que el acto libre no tiene razón de ser de suyo determinante, se le concibe entonces, al parecer, como un comienzo absoluto, lo que equivale a negar la necesidad y la universalidad del principio de razón del ser, fundamento de las pruebas de la existencia de Dios.

Para salvaguardar el valor de la razón y de sus primeros principios les ha parecido necesario a los intelectualistas, como Espinoza, negar la libertad divina y humana.

Para salvaguardar la libertad y con ella la moralidad, les ha parecido necesario a los voluntaristas, como Renouvier y Secrétan, negar la necesidad u objetividad de los primeros principios racionales.

Con esta antinomia principal se relacionan algunas otras. ¿Cómo conciliar la libertad divina con la sabiduría divina, con la inmutabilidad divina? ¿Cómo conciliar la libertad humana con la presciencia y la moción universal de Dios? ¿Cómo conciliar sobre todo el mal moral o el pecado con la moción divina? Para ver bien la importancia del problema, expondremos brevemente la tesis del intelectualismo absoluto y la del libertismo; responden poco más o menos a las dos partes de la tercera antinomia de Kant.

59º Posición del problema: el intelectualismo absoluto y el libertismo, la tercera antinomia de Kant. El intelectualismo

absoluto aparece sobre todo en Espinoza, que pretende aplicar a todas las ciencias el método matemático. Como el matemático no considera ni las causas eficientes ni las causas finales ni las cualidades sensibles, Espinoza niega la realidad de la eficiencia propiamente dicha, de la finalidad, de las cualidades sensibles, y admite tal conformidad entre la razón matemática y el ser, que debe negar radicalmente la contingencia y el libre arbitrio: todo existe por la necesidad completamente geométrica de la naturaleza divina sin que Dios tenga que elegir.

Hegel, en su panlogismo, llega hasta a identificar lo real y lo racional, lo que es y lo que debe ser, el hecho realizado y el derecho, el éxito y la moralidad; pero, para reducir así todo hecho contingente a la necesidad de las leyes racionales, se ve obligado a cambiar el sentido de estas leyes: el principio de contradicción ya no es para él nada más que una ley de la lógica inferior, del entendimiento, que trabaja sobre abstracciones; la ley de la lógica superior, de la razón y de la realidad es la identificación de los contradictorios en el devenir. El intelectualismo absoluto o panlogismo se identifica también así con el antiintelectualismo, que niega la necesidad de los principios racionales.

El intelectualismo de Leibnitz se esfuerza, manteniendo la necesidad de los principios de contradicción y de razón de ser, por hacer subsistir la libertad; en realidad no deja subsistir más que la contingencia y una elección necesaria con *necesidad moral;* en Dios, como en el hombre, la elección está infaliblemente determinada por el principio de razón suficiente. Leibnitz, que ha leído a S. Agustín, S. Tomás, Báñez y Alvarez, así como también a Molina y Fonseca, admite, con los tomistas, que "la *inteligencia* es como el alma de la libertad" *(Theod.* III, § 228); que la libertad supone la *espontaneidad,* es decir la exención de toda coacción exterior (§ 301) y también la *indiferencia;* pero añade: con tal que no se entienda por indiferencia nada más que *contingencia* [1]. La contingencia es "la exclusión de la necesidad lógica o metafísica" (§ 288), pero no la exclusión de la necesidad moral que es lo propio del entendimiento y que inclina infaliblemente sin necesidad (§ 310). Según

[1] "Hasta aquí hemos enumerado las dos condiciones de la libertad de las que nos habla Aristóteles, es decir, la *espontaneidad* y la *inteligencia,* que se encuentran juntas en nosotros en la deliberación, mientras que los animales carecen de la segunda condición. Pero los escolásticos exigen todavía una tercera condición que ellos llaman *indiferencia.* Y efectivamente hay que admitirla si indiferencia significa lo mismo que *contingencia;* porque ya he dicho antes que la libertad debe excluir una necesidad absoluta y metafísica o lógica." *Theod.,* III, § 302; I, § 46.

Leibnitz el último juicio práctico que determina una deliberación es indiferente en el sentido de contingente; es decir, que el juicio contrario o por lo menos el juicio contradictorio es *posible*, o no implica contradicción; pero no es indiferente en el sentido de que el juicio contrario o contradictorio sería componible con las circunstancias exteriores y las disposiciones interiores en que se encuentra el que juzga. Admitir esta componibilidad, admitir que en las mismas circunstancias el hombre puede una vez obrar y otra vez no obrar u obrar de modo diferente es, según Leibnitz, negar el principio de razón suficiente que pretende que nada sucede sin razón determinante. Ahora bien, añade, "sin este gran principio jamás podríamos nosotros probar la existencia de Dios, y perderíamos una infinidad de raciocinamientos muy justos y muy útiles de los cuales es éste el fundamento, y no admite ninguna excepción, pues de otro modo se debilitaría su fuerza. Por ello no hay nada más débil que esos sistemas en que todo es vacilante y está lleno de excepciones." *(Theod.*, I, § 84).

El último juicio práctico que determina una deliberación no es, pues, absolutamente necesario como una conclusión de geometría. En esto se separa Leibnitz de Espinoza; pero es necesario, añade, con necesidad moral, en virtud del principio de razón suficiente o del principio de lo mejor. En tales circunstancias determinadas no puede ser al mismo tiempo mejor obrar y mejor no obrar; para una misma situación no puede haber más que un mejor y no dos. Y si se juzga que es mejor obrar, permaneciendo las circunstancias las mismas, no se puede efectivamente abandonar este juicio y juzgar que es mejor no obrar. "Todo está dispuesto y determinado de antemano tanto en el hombre, como en cualquier otra parte, y el alma humana es una especie de autómata espiritual." *(Theod.* I § 52). Esto es lo que se ha llamado el determinismo psicológico.

Si eso es verdad, nuestra actividad ya no es, al parecer, sino una serie de actos o de fenómenos cuyo encadenamiento está regido por las leyes de la asociación de ideas cuando no reflexionamos, por el principio de razón suficiente cuando reflexionamos. El autómata racional ¿puede llamarse persona, es verdaderamente dueño de sus actos, *sui iuris*?; ¿no es más bien una pieza del universo, un grupo de fenómenos perdidos en la inmensa serie? ¿Es verdaderamente fuente de actividad, tiene verdaderas iniciativas? ¿No se limita más bien a transmitir la actividad recibida? A pesar de su razón, es menos agente o actuante que actuado.

Dios se encuentra también, según el autor de la Monadología, en la necesidad moral de crear, más bien que de no crear, y no sería

ni bueno ni sabio si no creara; se halla en la necesidad moral de elegir el mejor entre todos los mundos posibles, por consiguiente es necesario que exista el mejor. Leibnitz no ve medio posible entre esta tesis y la de los nominalistas, de Ockam y de Descartes, que hacía depender de la libertad divina la verdad del principio de contradicción y del primer principio de la moral. Y es, dice, "deshonrar" a Dios pretender que ha establecido la distinción entre el bien y el mal por un decreto puramente arbitrario... ¿Por qué no podría, pues, ser del mismo modo el principio malo de los maniqueos que el principio bueno de los ortodoxos?" [2] *(Theod.*, II, § 176, 177).

Por consiguiente, Leibnitz sostiene que Dios conoce los futuros libres "por la *ciencia de simple inteligencia* antes de haber decretado darles la existencia. Lo que hace ver, añade, que para dar razón de la presciencia de Dios, se puede prescindir tanto de la *ciencia media* de los molinistas, como de la *predeterminación* tal como Báñez y Álvarez, autores por lo demás muy profundos, la han enseñado". *(Theod.*, I, § 47). "Es suficiente, dice Leibnitz, que la criatura sea predeterminada por su estado precedente que la incline en un sentido más que en otro; y todas estas conexiones de las acciones de la criatura y de todas las criaturas estarían representadas en el entendimiento divino, y serían conocidas de Dios por la ciencia de simple inteligencia antes de que hubiese decretado darles la existencia." Tal es el determinismo psicológico de acuerdo con el cual el principio de razón de ser les impone una necesidad moral infaliblemente determinante a la libertad divina y a la libertad humana.

Esta doctrina de la necesidad moral se encuentra, en forma más o menos precisa, en gran número de filósofos intelectualistas anteriores y posteriores a Leibnitz; a muchos les ha parecido la consecuencia inevitable del principio de razón de ser y del de la subordinación de la voluntad a la inteligencia que la dirige. Leibnitz cita en favor de su tesis a Platón [3], y en general a los partidarios del optimismo absoluto. Después de él Rosmini fué condenado por la Iglesia por haber enseñado la proposición: "amor, quo Deus se di-

---

[2] S. Tomás había dicho de modo equivalente: "Es una blasfemia pretender que la distinción entre el bien y el mal moral depende simplemente del libre arbitrio de Dios, porque entonces Dios dejaría de ser *esencialmente* bueno." S. Tomás, *De Veritate*, quaest. 23, art. 6. Utrum iustitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat: "Dicere quod ex simplici voluntate dependeat ustitia est dicere quod divina voluntas non procedat secundum ordinem sapientiae, quod est blasphemum."

[3] Se equivoca citando también a Aristóteles, cf. *Perihermeneias*, lib. I, cap. IX, comentario de S. Tomás, lec. 13, 14, 15.

ligit etiam in creaturis, et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, *moralem necessitatem* constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectibus integram relinquit libertatem bilateralem." (Denzinger, n. 1908). El Concilio Vaticano dice por el contrario: "Deus bonitate sua et omnipotente virtute non ad augendam suam beatitudinem nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, *liberrimo consilio* simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem et spiritu et corpore constitutam." (Denzinger, n. 1783). "Si quis dixerit Deum *non voluntate ab omni necessitate libera,* sed tam necessario creasse, quam neccesario amat seipsum. A. S." (Denzinger, n. 1805).

El intelectualismo y el determinismo psicológico de Leibnitz, que la Iglesia rechaza, fué seguido de una reacción voluntarista y libertista no menos excesiva. Entre Leibnitz y Kant la cuestión es saber si se le debe atribuir la supremacía a la voluntad o a la inteligencia. *La tercera antinomia kantiana* [4] hace resaltar bastante bien la dificultad.

La tesis de esta antinomia demuestra la necesidad de admitir una causalidad libre; según la antítesis, una causalidad libre es contraria a los principios racionales.

La *tesis* está formulada por Kant como sigue: la causalidad conforme a las leyes de la naturaleza no es la única de donde pueden ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario admitir también para explicarlos, una causalidad libre. Suponed, en efecto, que todo en el mundo sucede según leyes necesarias; resulta de ahí que un fenómeno jamás puede ser considerado como plenamente determinado, porque su condición anterior supone otro antes de él, y así continuamente hasta lo infinito. Llegamos, pues, a la determinación total que exige la ley natural. Es necesario, pues, para satisfacer esta ley que la serie de las causas sea terminada, finita, que comience en una causa que no necesite ninguna determinación anterior en una causa libre.

La *antítesis* sostiene, por el contrario, que no hay libertad, y que en el mundo todo sucede únicamente según leyes naturales. Suponed, en efecto, que hubiera causalidad libre, capaz por sí misma de hacer comenzar toda una serie de acciones derivadas; intro-

[4] *Crítica de la Razón Pura.* Dialéctica Transcendental. Antinomias de la razón pura, traducción de Barni, págs. 283-293.

ducís así la incoherencia en la naturaleza y rompéis la unidad de la experiencia, que exige que todos los fenómenos estén ligados entre sí sin hiatos o interrupciones posibles, por una relación de antecedentes y de consecuentes. Por consiguiente, es necesario atenerse a la necesidad natural y excluir una libertad que introduce el desorden en el mundo y en el conocimiento (desorden contrario al principio de razón suficiente y al de causalidad).

Se sabe cómo resuelve Kant esta antinomia: por la distinción del orden fenomenal y del orden inteligible; algunas acciones humanas que, para nuestros sentidos, se incorporan a la cadena inflexible de la causalidad física, pueden proceder al mismo tiempo de una causalidad libre situada en el mundo de las cosas en sí. Habría así "una causalidad no fenomenal cuyo efecto *(wirkung)* se encontraría, sin embargo, en el fenómeno" [5]. El hombre puede hallar en su propia razón un motivo capaz de determinar su conducta independientemente de todos los móviles sensibles.

Esta concepción, el mismo Kant lo confiesa, parecerá "extremadamente sutil y obscura". Ni siquiera se ve en qué resuelve la dificultad, si el principio de razón de ser se aplica tanto al mundo inteligible como al mundo fenomenal. Además, las cosas en sí ¿no están ellas también determinadas por la causalidad divina? Y ¿cómo la acción moral puede ser necesaria en cuanto fenómeno y libre en cuanto determinación transcendente? [6]

Sin llegar a asignarle a la libertad un lugar en el orden de los fenómenos, Kant subordinaba la metafísica a la moral y admitía así el principio del voluntarismo. Esta idea voluntarista se abrió camino en lo sucesivo.

El sistema de Fichte se puede llamar una filosofía de la libertad: lo absoluto no es lo que es, sino lo que debe ser, y lo que debe ser es la libertad. En su última filosofía, como reacción contra Hegel, Schelling pone la voluntad por encima de la razón. Schopenhauer declara a la viviente voluntad superior a esta lógica hegeliana que para él no es más que una serie de abstracciones.

Lequier y Secrétan se esfuerzan, cada uno por su lado, por reducir a este debate todos los problemas filosóficos; uno y otro, al ejemplo de Kant, subordinan la metafísica a la moral. La tesis intelectualista y la tesis voluntarista son llevadas hasta sus últimas consecuencias o supuestas consecuencias. El intelectualismo, que supone en principio la subordinación de la voluntad a la inteligen-

[5] *Crítica de la Razón Pura,* traducción de Barni, pág. 366.
[6] Ruyssen, *Kant,* pág. 204.

cia, ¿no debe admitir que todos los pasos del querer o volición están predeterminados por el intelecto? ¿Acaso no es necesario volver a la antigua doctrina de Sócrates y de Platón, en el sentido de que la virtud es una ciencia, y que aquel que obra mal, en el fondo, es el que ignora, o, como dice Espinoza, aquel que no llega a formarse ideas claras? Lo absolutamente normal del intelectualismo ¿no es acaso la negación del libre arbitrio? Según estos mismos filósofos, si se quiere reintroducir la libertad, es necesario en resumidas cuentas rechazar la absoluta necesidad de los primeros principios como leyes del ser, subordinar en todo y por todo la inteligencia al querer, por lo menos en Dios, y decir con Descartes que si los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, y si no hay montañas sin valles, es porque Dios así lo ha querido. Si no ponemos la libertad en lo más alto, en el ápice o sumidad de todas las cosas, como dice Secrétan [7] y también Lequier [8], no tiene lugar en ninguna parte; si no lo es todo, no es nada. La necesidad está construída por las abstracciones del espíritu: Dios, como lo había dicho Descartes, es absoluta libertad. Una vez admitido esto, Secrétan no duda en sacrificar al libre arbitrio la presciencia divina: Dios quiere ignorar los futuros libres. Lequier, pretendiendo permanecer fiel al catolicismo y renovar la teología, niega también la presciencia [9]. Ciertos apologetas contemporáneos, ¿no conservan acaso todavía en nuestros días la ambición del autor de la *Recherche d'une première vérité:* hacer de la "libertad el dogma fundamental del catolicismo? [10]

[7] SECRÉTAN. "De antemano he confesado que la Libertad y la Necesidad son el dilema supremo. De antemano he dicho que si me pronunciaba por la libertad divina era esencialmente a fin de dar razón de la libertad humana cuya razón se funda, a mi modo de ver, en la autoridad del deber." *La Philosophie de la Liberte*, 2ª edic., tomo I, lib. XV, pág. 370. El Ser absoluto, para ser *ratio sui* o *causa sui*, debe ser la absoluta libertad, libertad del ser libre. "Como substancia, se da la existencia; como viviente, se da la substancia; como espíritu, se da la vida; como absoluto, se da la libertad... El espíritu finito es a la vez espíritu y naturaleza, y no solamente espíritu. La perfección del espíritu sería ser espíritu puro, sin naturaleza: el espíritu puro no es más que lo que él se hace, es decir que es la libertad absoluta... *Yo soy lo que quiero*; esta fórmula es, pues, la buena." *Ibid.*, págs. 361-364.

[8] LEQUIER. "La verdad fundamental ha sido confiada al cuidado de la conciencia humana. En el ardor del combate entre la pasión y el deber es donde contemplamos de frente los dos términos de la alternativa que constituye su esencia." *La Recherche d'une première vérité*, fragmentos póstumos, págs. 82-85. Cf. *Revue Philosophique*, 1898, pág. 139.

[9] El mismo Dios ha restringido su ciencia respecto de nuestros actos; no pudo consentir en crear el hombre libre sin consentir en ignorar por lo menos en cierto sentido el uso que éste haría de su libertad." LEQUIER, Ibid., páginas 214-216.

[10] Es el título del libro VIII de la *Recherche d'une première vérité.*

Muchos son los filósofos que se han sumado más o menos completamente a esta solución libertista [11]. Renouvier y los neocriticistas han reproducido, para defenderlos, todos los argumentos de los pirrónicos: nada es cierto, toda afirmación es creencia libre. Durante mucho tiempo los neocriticistas nos han hecho volver al famoso dilema por el cual Lequier ha creído poder establecer que es necesario elegir libremente entre la necesidad y la libertad ambas a dos indemostrables. Se ha repetido hasta la saciedad: libertad y necesidad no pueden compartir el mando, es necesario elegir. Como su maestro, Renouvier, se decidía libremente en favor de la libertad, porque exige el menor gasto de creencia y da el mayor resultado: 1º, funda la ciencia, porque la ciencia es creada por un acto de libre arbitrio, porque ni siquiera en el detalle hay ninguna proposición, que pretenda ser demostrada, que sea absolutamente cierta; 2º, hace posible la moral, porque sin ella no se concibe el deber. No se trata de si se puede o no probar la existencia de este deber, sino que es un deber creer libremente en el deber. "Yo renuncio, había dicho Lequier, a proseguir la obra de un conocimiento que no sería el mío. Yo abrazo la certeza de la que yo mismo soy autor. *La fórmula de la ciencia es: hacer. No devenir,*

[11] BOUTROUX. "En Él (en Dios) el poder o la libertad es infinita; es la fuente de su existencia, que de esta suerte no está sujeta al imperio de la fatalidad. *La esencia divina,* coeterna con el poder, es la perfección actual. *Es necesaria con una necesidad práctica,* es decir *que merece absolutamente ser realizada,* y no puede ser ella misma, sino siendo *realizada libremente.*" *Contingence des Lois de la Nature*, 2ª edic., pág. 156. Lo subrayado no está en el texto.

BROCHARD. *De l'Erreur*, 2ª edic., pág. 265. "Decir que en el mundo todo es objeto de ciencia, ó lo que es lo mismo, que todo está sometido a la ley de causalidad, es representarse el mundo únicamente bajo la forma de pensamiento, es decir que el pensamiento es la medida del ser. Pero ¿con qué derecho zanjar así la cuestión y eliminar un elemento que nos es dado con el mismo título que aquel que se prefiere? Además, tomando este partido, nos ponemos en la imposibilidad de explicar el libre arbitrio que existe, por lo menos en apariencia; sin hablar del problema del error, que es, como hemos visto, insoluble en esta hipótesis... Es verdad que a primera vista resulta una singular audacia admitir la existencia de un elemento irreductible al pensamiento, y como dicen los alemanes, *ilógico*. Sin embargo esta concepción presenta ciertas ventajas sobre la precedente. Además, *mientras el intelectualismo no puede explicar el libre arbitrio, la filosofía de la libertad puede explicar la necesidad...* Nada existe que no sea inteligible; pero no basta que una cosa sea inteligible para ser real; es necesario que sea realizada por un principio distinto de la idea, es decir por la voluntad. Además, la voluntad no está determinada por el valor intelectual o estético de las ideas. La esencia de las cosas no es lo inteligible, sino lo inteligible unido a la voluntad. Hay que admitir lo ilógico al lado del elemento lógico; más simplemente, hay que completar el intelectualismo por la filosofía de la libertad." Lo subrayado no está en el texto.

sino hacer, y haciendo hacerse... La libertad es la condición que hace posible la obra a la vez imperfecta y admirable del conocimiento humano, y la obra del deber que de ahí fluye, y ello es lo bastante, quizás, para asegurarnos que no es una vana concepción de nuestro orgullo" [12].

Esta tesis ha sido llevada en nuestros días hasta sus últimas consecuencias por los representantes de la "nueva filosofía", Bergson y sus discípulos, Le Roy y Wilbois. La verdad es esencialmente variable, es libremente hecha y libremente aceptada. "El espíritu jamás está en presencia de nada más que de sí mismo, de sus grados y de sus momentos. El mundo es su obra, y él mismo en cuanto hecho es también su obra. En esto el idealismo es la verdad, yo entiendo el idealismo del *pensamiento-acción*" [13]. *El pensamiento-acción (la pensée-action)* "se funda sobre sí mismo y no presupone nada... En efecto, sola la acción, es capaz de bastarse. Nada es puesto antes que ella, porque nada es puesto sino por ella misma. *Es posición de sí misma. Si se la toma por realidad fundamental deviene libertad,* porque nada la condiciona, porque por el contrario todo depende de ella, y entonces aparece como un punto de partida, como un primer principio" [14]. Se creería estar leyendo una traducción de Fichte, pero con esta diferencia, que Fichte, mucho menos paradójico que Le Roy, define así el yo absoluto y universal y no el yo individual. Según la nueva filosofía, "axiomas y categorías, formas del entendimiento o de la sensibilidad, todos evolucionan, todos devienen. El espíritu humano es plástico y puede cambiar sus más íntimos deseos" [15].

Pero la libertad admitida por Bergson no es más que la espontaneidad absoluta. El acto libre es aquel que "emana de mí y solamente de mí, con exclusión de una influencia exterior cualquiera" [16]. Esta doctrina nos hace recordar en ciertos aspectos la de Hume, para el cual no hay más libertad, en el sentido propio de la palabra, que hay necesidad. Según Bergson, la libertad no es el poder decidirse entre dos alternativas, no hay indiferencia activa entre dos partidos posibles, pero "si nuestra acción nos ha parecido libre es porque la relación de esta acción con el estado del que ella procedía no se podría expresar por una ley, siendo este estado físico único en su género y no debiendo reproducirse jamás" [17]. "No se baña uno dos veces en el mismo río", decía Heráclito, y desde este punto de vista, ¿debe llamar nuestra atención el que la libertad esté en todas partes? Como reconoce Juan Weber, que se declara partidario de Bergson, "se le ha reprochado a esta teoría, no sin cierta razón, el escapar a las dificultades (del libre arbitrio) por una definición arbitraria: yo llamo libre a todo acto que yo realizo; entonces soy libre, puesto que todos mis actos, por definición, son libres" [18].

Juan Weber, saca, por otra parte, las consecuencias morales de la teoría libertista y antiintelectualista de Bergson; estas consecuencias constituyen el amoralismo más radical. Esta conclusión, ya citada antes, merece muy bien ser reproducida: "la moral, situándose sobre el terreno en que brota sin cesar, inmediata y viva, la invención, poniéndose como la más insolente usurpación del mundo de la inteligencia sobre la espontaneidad, estaba destinada a recibir continuos mentís de esta innegable realidad de dinamismo y de creación que es nuestra actividad... Frente a estas morales de ideas, trazaremos nosotros la moral, o más bien el *amoralismo de hecho...* Nosotros llamamos 'bien' a lo que ha triunfado... El éxito, con tal que sea implacable y feroz, con tal que el vencido sea bien vencido, destruído, aniquilado sin esperanza, el éxito lo justifica todo... El hombre de genio es profundamente inmoral, pero no es propio de nadie, sea quien sea, ser inmoral... En este mundo de egoísmos encontrados, extraños los unos a los otros, el "deber" no está en ninguna parte y está en todas: porque todas las acciones se valoran en absoluto... El acto es en sí mismo toda su ley... El pecador que se arrepiente merece los tormentos de su alma contrita, porque no era lo bastante fuerte para transgredir la ley, era indigno de pecar; el criminal impune a quien torturan los remordimientos, que se va a entregar y confesar, merece el castigo, porque no ha sido bastante fuerte para llevar con alma impasible el terrible peso del crimen" [19].

Tal es el nihilismo radical en el que tienen que terminar los filósofos de la libertad. En Bergson y Le Roy, como dice Jacob, no sólo no tenemos ya la verdad y la necesidad en el sentido de

---

12 LEQUIER, *op. cit.*, pág. 82.
13 LE ROY. *Bulletin de la Société française de Philosophie*, 1904, pág. 166.
14 *Ibidem*, pág. 162.
15 LE ROY. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1901, pág. 305. Cf. *Études*, marzo de 1907. *La notion de vérité dans la "philosophie nouvelle"*, por J. DE TONQUÉDEC.
16 *Essai sur les données immédiates de la Conscience*, cap. III, págs. 172 a 138, y 140 a 151.

17 *Ibidem*, pág. 181.
18 *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, pág. 539. MARITAIN demuestra en su reciente obra, *La Philosophie bergsonienne*, págs. 263 a 276, cómo la libertad tal como la concibe Bergson no es más que la espontaneidad.
19 *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894, págs. 549-560.

Kant, sino que ya no tenemos la verdad y la necesidad en el sentido de Spencer, "aquí toda norma intelectual desaparece, o termina por no ser más que un artificio, un símbolo infiel que traiciona lo que simboliza y que ni siquiera se puede llamar una verdadera mentira, ἀληθυνὸν ψεῦδος"[20].

Como se ve, el antiintelectualismo de los partidarios de la "filosofía nueva" se une al intelectualismo absoluto de Hegel. Estos sistemas extremos se encuentran y tenían que encontrarse, porque tanto el uno como el otro admite la unión de los contrarios en el devenir, según la fórmula de su padre común, Heráclito: "cada cosa es y no es, nada es, todo deviene". Desde este punto de vista, necesidad y libertad se identifican. Hegel reducía lo real a lo racional, el hecho al derecho; los antiintelectualistas reducen lo racional a lo real, el derecho al "hecho realizado". Unos y otros deben coincidir en que el éxito es a la vez la verdad y el bien. Apenas hay necesidad de decir que la fuerza prima sobre el derecho, que es el derecho. Estas dos doctrinas extremas destruyen toda moral, el intelectualismo absoluto la suprime, porque niega la libertad; el libertismo, instituído para salvaguardarla, la suprime también, porque niega el carácter absoluto de la verdad y se declara impotente para fundar el deber.

A decir verdad, no creemos que el problema del libre albedrío haya adelantado mucho en los tiempos modernos. Se ha sentido por lo general excesiva complacencia tanto en las antítesis dramáticas, que seducen la imaginación y dan la sensación de profundidad, como en la pretensión de definir *unívocamente* el último fondo o quintaesencia del ser por uno u otro de estos dos términos: inteligencia o voluntad. Además, los modernos no siempre se han aprovechado suficientemente de las investigaciones de sus precursores sobre las relaciones entre la voluntad y el objeto que la especifica. Ya tendremos ocasión de demostrar que la división de las facultades que se ha hecho clásica desde Kant y los eclécticos (inteligencia, sensibilidad y voluntad), división que implica el abandono de la definición tradicional de la voluntad, voluntad = apetito racional, ha conducido a los modernos a eliminar, en el problema del libre arbitrio, el principio mismo de la solución, a saber, este objeto formal de la voluntad, el bien bajo la razón de bien, o su objeto adecuado, el bien universal.

[20] JACOB, *La Philosophie d'hier et celle d'aujourd'hui. Revue de Métaphysique et de Morale,* 1898, pág. 181.

Los filósofos contemporáneos también podrían sacar provecho, a nuestro parecer, de los estudios especulativos de Aristóteles y de S. Tomás sobre este problema, de la síntesis realizada por esta "filosofía cristiana" que Boutroux declaraba hace poco "tan completa, tan precisa, tan lógica, tan fuertemente establecida o fundada en sus menores detalles que parecería constituída para la eternidad"[21]. Una síntesis semejante, construída por teólogos desde el punto de vista intelectualista, ¿podría eliminar la libertad? La Iglesia afirma la existencia de la libertad divina y humana del mismo modo que el carácter absoluto de la verdad y de la naturaleza de Dios. Todo teólogo católico, el mismo Escoto, debe reconocer con Leibnitz, contra Ockam y Descartes, que es "deshonrar" a Dios pretender que "ha establecido la distinción del bien y del mal por un decreto puramente arbitrario... ¿Por qué, pues, no podría ser el principio malo de los maniqueos con la misma razón que el principio bueno de los ortodoxos?" (*Theod.*, II, § § 176, 177). Por otra parte, la Iglesia afirma la absoluta libertad del acto creador: "Deus *liberrimo consilio* ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam..." (*Concilio Vaticano,* cap. 1, ses. III); lo mismo que afirma el libre arbitrio del hombre en su doctrina del mérito y del demérito y de los justos castigos de Dios. Está definido, por lo menos después de la condenación del Jansenismo, que la sola espontaneidad (libertas a coactione) no basta para merecer[22].

Un teólogo especulativo es entonces particularmente interesante y digno de ser estudiado en esta cuestión, puesto que no puede tener el capricho de sacrificar ninguno de los dos términos: verdad y libertad; para él se impone la conciliación. Y cosa notable, contrariamente a la mayor parte de los filósofos contemporáneos, S. Tomás no pretende solamente permanecer fiel al principio del intelectualismo, salvaguardando la libertad, sino que pretende hacer derivar la libertad, y una verdadera libertad, de la razón misma. Eso es lo que nosotros pretenderíamos explicar. Se verá así el verdadero carácter del intelectualismo tomista y en qué difiere del intelectualismo absoluto.

Es indudable que la Edad Media no ignoró la dificultad del problema de la libertad. S. Tomás dió del mismo una solución

[21] BOUTROUX, *Grande Encyclopédie,* art. Aristote, y *Études d'Histoire de la Philosophie,* pág. 202.

[22] Inocencio XII y Alejandro VII condenaron como herética la proposición de Jansen (Iansenius): "Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." Denzinger, n. 1094.

intelectualista que mantiene el principio: la voluntad sigue la dirección de la inteligencia. Duns Escoto dió del mismo problema una solución voluntarista que encierra la primacía de la voluntad[23]. Suárez, que comúnmente busca un medio entre Escoto y S. Tomás, intenta mantener la superioridad de la inteligencia sobre la voluntad, sosteniendo, con Molina, que la voluntad no sigue en todos sus actos la dirección de la inteligencia[24], y que ante dos partidos juzgados o considerados igualmente buenos, la voluntad puede, sin motivo propuesto por la inteligencia, elegir uno y dejar el otro. La libertad de indiferencia viene a ser así, para Suárez y Molina, una libertad de equilibrio, puede haber en ella una preferencia no motivada.

Para resolver la antinomia principal relativa al libre arbitrio, examinaremos en primer lugar, cómo, según S. Tomás, la libertad se deduce de la inteligencia, cómo después se concilia con el principio de razón de ser, y por consiguiente con la sabiduría divina. Será más fácil defender, después, la conciliación de la libertad de Dios con su inmutabilidad, y la de la libertad humana con la moción divina. El problema de la libertad, planteado en primer lugar a propósito del hombre, aparece en plena luz cuando se le plantea a propósito de Dios. A pesar de las irremediables imperfecciones de nuestro conocimiento analógico, veremos que la libertad de Dios es incomparablemente más manifiesta que la del hombre, sin ser sin embargo, como quería Secrétan y en cierto sentido Descartes, el constitutivo formal de la naturaleza divina.

60º La libertad se deduce de la inteligencia. "Totius libertatis radix est in ratione constituta." (S. Tomás, *De Veritate,* quaest. 24, art. 2).

La filosofía de S. Tomás considerada en sus fundamentos aparece como una doctrina netamente intelectualista. Estamos en presencia de una filosofía que admite la dependencia de la inteligencia respecto del ser, el valor ontológico de las leyes del pensamiento, la subordinación de la práctica a la teoría, de la voluntad a la inteligencia, no se quiere sino lo que se conoce, lo que se aprehende como un bien, "nihil volitum nisi praecognitum". De un modo general, en un ser dotado de conocimiento, el apetito sigue al conocimiento del bien (*S. Theol.,* Ia, quaest. 19, art. 1, 80, 1), y según que este conocimiento sea sensible o intelectual, es necesario distinguir el apetito sensitivo (irascible y concupiscible, principio de las pasiones) y el apetito racional o voluntad (Ia, quaest. 80, art. 2). La voluntad aparece así como teniendo su raíz en la inteligencia. "Voluntas sequitur intellectum." (Ia, quaest. 19, art. 1).

El mayor número de filósofos modernos, desde Kant y los eclécticos, después de haber adoptado la clasificación de las facultades debida a la influencia de Rousseau (inteligencia, sensibilidad, voluntad), se rehusan a identificar el apetito racional y la voluntad, y le reprochan vivamente a Platón, Aristóteles y a Leibnitz, el haberlas confundido. La principal razón en que se apoyan es que si la voluntad se confunde con el apetito racional, desaparece la libertad, porque todo apetito es necesario. Vamos a ver que la noción moderna de la voluntad suprime, por el contrario, el principio de solución del problema de libre arbitrio e impide ver en la libertad una consecuencia de la razón[25].

Reid, Kant, Coussin y Renouvier, esforzándose por demostrar que la voluntad no es un apetito, han pretendido que se puede querer sin desear. Esto es evidentemente contrario a los hechos, porque toda abolición supone un fin, y la noción de fin incluye la noción de bien. El bien puede ser honesto, útil o deleitable,

---

23 Scotus, IV Sent., dist. 49, quaestio ex latere 4, 5 y 16. "Voluntans imperans intellectui est causa superior respectu eius; intellectus autem si est causa volitionis, est causa superveniens voluntati, tamquam habens actionem primam in ordine generationis." Inde explicatur cur "duobus... ostensis voluntati; quamvis aequaliter dispositis non semper aequaliter vult voluntas". II Sent., dist. 25, quaestio unica 18.

24 Suárez, *Disp. Metaph.* XIX, sec. vi: "Si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas."

"Si iudicet intellectus hoc medium esse utile vel eligibile, etiamsi simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate iudicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio." Suárez, *loc. cit.,* § 11.

25 No es ésta la única confusión introducida en psicología por la clasificación de las facultades del alma debida a la influencia de Rousseau: inteligencia, sensibilidad y voluntad. La sensibilidad ocupa un puesto que jamás había tenido anteriormente; no era más que el conjunto de facultades apetitivas dirigidas por los sentidos internos y externos, *propios del animal;* se han introducido en ella sentimientos intelectuales, morales, estéticos, amor de la verdad, del bien, de lo bello, sentimiento religioso, que suponen la intervención de la razón y son *propios del hombre.* El amor espontáneo de la verdad es el apetito natural de la inteligencia hacia su objeto, el amor reflejo de la verdad es un acto de voluntad, el amor del bien y la inclinación a amar a Dios sobre todas las cosas son el subsuelo y la esencia de la voluntad (Ia, quaest. 60, art. 5). Esta división hoy clásica de las facultades es del todo superficial, empírica, fenomenista, aísla los hechos que tienen las más íntimas relaciones (amor del bien, volición, gozos de la conciencia) y reúne en una misma clase los hechos más diferentes (placer carnal, y gozo de la unión con Dios).

pero siempre deseable. La voluntad no es nada más que el apetito racional, esa es su definición.

Definida así la voluntad, ¿cuál será su objeto formal y adecuado? No podría un ser tal bien determinado, una determinada especie de bien deleitable, útil u honesto; si la voluntad sigue a la inteligencia, puede recaer sobre cualquier cosa en la que la inteligencia pueda descubrir la razón de bien, sobre toda realidad que la inteligencia pueda presentar al sujeto racional como un bien. El objeto formal de la voluntad es, pues, el bien en cuanto bien; como el objeto formal de la inteligencia es el ser o la razón de ser que constituye el fondo de toda idea, el alma de todo juicio, el lazo de todo razonamiento; como el objeto formal de la vista es el color; como el objeto formal del oído es el sonido. El ojo no alcanza o capta nada si no es desde el punto de vista del color, la inteligencia no alcanza nada si no es desde el punto de vista del ser, la voluntad no alcanza nada si no es desde el punto de vista del bien; sólo quiere el mal en cuanto encuentra en él un bien aparente, como la inteligencia no puede concebir la nada si no es por relación al ser. La voluntad puede, pues, desear o querer todo lo que tiene razón de bien, como la inteligencia puede conocer todo lo que tiene razón de ser.

Pero lo que aquí nos importa ver bien es la distancia infinita que separa el conocimiento *intelectual* del bien, del conocimiento *sensible* del bien, la *idea* de bien de la *imagen común* o del recuerdo sensible de la delectación, recuerdo que se encuentra en el animal, y que no podría servirle de fundamento a la libertad.

La *idea,* según hemos dicho anteriormente (n. 15-18), difiere esencialmente de la imagen común, porque contiene la *razón de ser intrínseca* o la esencia de lo que ella representa, y nos la hace inteligible, mientras que la *imagen misma común,* cuya confusión puede simular la universalidad de la idea, contiene solamente en estado de yuxtaposición los fenómenos sensibles de aquello que nos hace conocer. La imagen común del triángulo contiene yuxtapuestos los fenómenos sensibles de un triángulo medio, sin hacernos inteligibles estos fenómenos, sin hacer resaltar un carácter dominador que sería la razón de ser de todos los demás. La idea de triángulo, por el contrario, nos manifiesta este carácter esencial que hace inteligibles todas las propiedades que de él se deducen necesariamente.

Por ello se ve cuál es la diferencia que separa la *idea del bien* de la imagen común o confusa que la acompaña en la imaginación. Esta imagen confusa recuerda solamente la sensación de placer asociada al pensamiento de tal o tal objeto deleitable. La idea de bien, por el contrario, nos dice lo que es el bien, refiere todas sus notas a un elemento fundamental y este elemento al ser, objeto primero de nuestra inteligencia. Para todo el mundo el bien es lo que por su naturaleza provoca en nosotros, en virtud del conocimiento que de él tenemos, el deseo, el amor, la esperanza, y en virtud de su presencia, la alegría, en virtud de su ausencia, la tristeza, de un modo general, todos los movimientos del apetito. Y así como todos estos movimientos del apetito derivan del amor, todos los caracteres del bien derivan de uno de entre ellos: el bien es lo que es capaz de provocar el amor, *bonum est id quod omnia appetunt.* ¿Cuál es, sin embargo, la *razón de ser* de esta "apetibilidad", de este poder que tiene el bien de atraer el apetito? ¿Por qué el bien nos atrae, por qué es deseable? Porque puede acrecentar nuestro ser, colmar en nosotros un vacío, perfeccionarnos. Pero para perfeccionarnos tiene que ser también él perfección, *plenitud de ser,* al que nada le falte, capaz de expandirse hacia afuera. "Unumquodque est appetibile secundum quod est perfectum, in tantum est autem perfectum unumquodque, in quantum est actu." (Ia, quaest. 5, art. 1). "Ratio formalis boni consistit in perfectione ut fundat appetibilitatem"[26]. Y así como nos elevamos por el principio de razón de ser desde los seres múltiples al Ser absoluto, desde las verdades múltiples a la Verdad absoluta, así también nos elevamos desde los bienes múltiples, parciales y limitados al Bien supremo que no puede carecer de ninguna perfección absoluta: es la plenitud del Ser.

Por lo tanto, si la voluntad es dirigida por la inteligencia y no por la imaginación, el objeto adecuado que la especifica no puede ser nada más que el *bien en toda su universalidad, el bien universal,* para hablar desde el punto de vista de la extensión; lo que le permitirá elevarse al amor del *bien supremo, absoluto, total o infinito,* el único que es *adecuado* a su capacidad infinita de amar, el único que, por consiguiente, le puede dar la felicidad perfecta que busca; todo bien parcial será incapaz de satisfacerla plenamente (Ia IIae, quaest. 10, art. 2). "Illud solum bonum, quod est perfectum, est tale bonum quod voluntas non potest non velle."

De esta definición de la voluntad, va a deducir S. Tomás la libertad, como una propiedad se deduce de una naturaleza; pero, teniendo la voluntad su principio en la razón y estando dirigida por ella en todos sus actos, la libertad no se puede deducir de la

26 JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. v.

definición de la voluntad, sin deducirse al mismo tiempo de la razón. "Pro tanto necesse est, quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est." (Ia, quaest. 83, art. 1). La libertad debe aparecer como una propiedad del ser racional. "Totius libertatis radix est in ratione constituta" (*De Verit.*, xxiv, 2), o según una fórmula más precisa: "radix libertatis sicut *subiectum* est voluntas, sed sicut *causa* est ratio". (Ia IIae, quaest. 17, art. 1 ad 2um). Distinguiendo el principio radical y el principio próximo, sea de la libertad, sea del acto libre, vamos a ver: 1º, que la *libertad* como potencia de elección (potentia ad utrumlibet) tiene su principio radical en la *razón,* en cuanto ésta conoce lo que hace que el bien sea bien, y su principio próximo en la *amplitud infinita de la voluntad* especificada por el bien universal; 2º, que la elección o el *acto libre* tiene su principio radical en la *indiferencia del juicio práctico* respecto de tal bien particular, y su principio próximo en la *indiferencia dominadora de la voluntad* respecto de este mismo bien [27].

Con mucha frecuencia se presenta la prueba tomista de la libertad sin tener en cuenta el principio radical o la condición inmediata de la elección: la *indiferencia del juicio.* Se contentan los autores con considerar la relación de la voluntad especificada por el bien universal con un bien particular e inadecuado, y se hace descansar el argumento sobre esta premisa mayor: un objeto inadecuado que no agota la capacidad de una potencia la deja en la indiferencia. Al presentar así la prueba, se olvida que la voluntad no se inclina hacia un objeto a no ser que este objeto sea juzgado bueno, y no se hace notar bastante que la modalidad del acto voluntario depende de la modalidad del juicio. También se descuida así el medio formal de la demostración del libre arbitrio, quedando en la imposibilidad de responder a las objeciones deterministas que se fundan en la existencia, en nosotros, de actos voluntarios indeliberados y fatales que recaen sobre bienes parciales; estos actos no se explican en efecto, según veremos, sino por la ausencia de indiferencia en el juicio.

En la Ia (quaest. 19, art. 3; quaest. 59, art. 3; quaest. 83, art. 1), es donde S. Tomás, preguntándose si Dios, el ángel y el hombre son libres, deduce de la inteligencia la libertad; la misma doctrina se expone más extensamente en *De Veritate* (xxiv, 1 y 2). Además, en la Ia (quaest. 82, arts. 1, 2; Ia IIae, quaest. 10, art. 2); *De Veritate* (xxii, 5 y 6), se estudia la libertad no relativamente a su causa (la razón), sino relativamente a su sujeto (la voluntad). Los dos aspectos de la cuestión están sintetizados en el artículo magistral del tratado *De Malo* (quaest. 6, art. 1).

[27] Juan de Santo Tomás, *Cursus Philosophicus, de Anima,* quaest. 12, arts. 1, 2, 3, 4. Billuart, *de Actibus humanis,* dis. II, art. 1, § iii, multiplex radix liberatis, y § iv, multiplex definitio libertatis.

Lo esencial del argumento por el cual la libertad se deduce de la inteligencia está contenido en la Ia (quaest. 83, art. 1). Este argumento se reduce al silogismo siguiente.

En la medida en que el juicio práctico-práctico que rige nuestra elección es de suyo indiferente, en esta misma medida somos libres. Ahora bien, el juicio de la razón es de suyo indiferente respecto de los bienes particulares que no tienen conexión necesaria, evidente *hic et nunc,* con la obtención del bien total. Luego el hombre, ser racional, es libre respecto de los bienes particulares.

La mayor de esta demostración no ofrece gran dificultad. Contiene la definición de la libertad. Acto libre es el que la voluntad realiza con una competencia o dominio, es decir con una *indiferencia dominadora* tal que pudiera no realizarlo, de tal modo que, permaneciendo las circunstancias exactamente las mismas, la voluntad pudiera en otra ocasión suspender su acto y no obrar. Esta indiferencia dominadora de la voluntad será salvaguardada si el principio determinante inmediato del querer es también indiferente. Este principio es el juicio práctico-práctico que precede la elección voluntaria, el juicio por el cual afirmamos que tal objeto *hic et nunc* es bueno para nosotros y que es bueno quererlo. Este juicio se llama práctico-práctico, porque recae sobre un acto considerado en circunstancias bien determinadas en que va a ser realizado, por oposición a los juicios especulativo-prácticos, como los preceptos de la moral, verdaderos en sí siempre y en todas partes independientemente de las circunstancias, por ejemplo: hay que practicar el bien; hay que ser justo. El juicio puramente especulativo es el que no concierne en nada a la acción; por ejemplo, el principio de contradicción, de causalidad, un juicio cualquiera de existencia, etc.

El juicio práctico-práctico puede ser indiferente con *indiferencia de especificación* o con *indiferencia de ejercicio.* Es indiferente con indiferencia de *especificación* cuando puede afirmar la conveniencia o la desconveniencia de tal objeto, que es amable en cierto aspecto, digno de odio en otro aspecto (indiferencia de especificación contraria), o también cuando puede afirmar la conveniencia de tal medio o de tal otro que él puede preferir en vista de un mismo fin (indiferencia de especificación dispar). El juicio se llama

indiferente con simple indiferencia *de ejercicio* cuando puede afirmar o no afirmar la conveniencia o la bondad de tal objeto. Sola esta última indiferencia se requiere para que haya libertad; para ser libre respecto de un objeto no es necesario, en efecto, poder amarlo u odiarlo, poder preferirlo a otro o poder preferir otro a él, es suficiente poder amarlo o no amarlo. Para ser dueño de su acto, basta poder obrar o no obrar, emitir o suspender su acto.

La menor del argumento exige ser demostrada. ¿Por qué el juicio de la razón es de suyo indiferente respecto de los bienes particulares que no tienen conexión necesaria, evidente *hic et nunc,* con la obtención del bien total? S. Tomás para explicarlo compara al hombre con el animal. El animal se inclina o tiende fatalmente hacia el objeto que su instinto, de una manera necesaria y automática, le presenta como conveniente; a veces parece hacer razonamientos, pero no hay ahí nada más que consecuciones u obtenciones empíricas de imágenes sometidas a las leyes de la asociación; la representación continúa siendo concreta e individual, jamás se eleva a lo abstracto y a lo universal; el animal estima de modo completamente empírico que un objeto le conviene en un momento y no en otro, en la medida en que este objeto responde o no responde a las disposiciones actuales concretas e individuales de su apetito; conoce así cosas que son buenas, pero sin saber de ninguna de ellas que es *buena,* es decir, sin conocer la bondad de las mismas. No hay noción de bondad así como tampoco la hay de verdad ni de unidad o de ser. El ser inteligente, por el contrario, compara los bienes particulares que se le presentan con la razón universal de bien. Esta comparación se hace en el silogismo práctico, donde el término medio que debe reunir comparando los extremos es el bien sin ninguna restricción, sin mezcla de imperfección o de no bien, único objeto capaz de realizar en toda su pureza esta razón de bien que percibe nuestra inteligencia, y de hacernos plenamente dichosos [28]. No es necesario para hacer un acto libre pensar distintamente en el *bien total* y *absoluto* que es Dios; basta

[28] "Si proponatur aliquid obiectum voluntatis, quod sit *universaliter bonum et secundum omnem considerationem,* ex necessitate voluntas in illud tendit, si aliquid velit. Non enim poterit velle oppositum. Si autem proponatur sibi aliquod obiectum, quod non secundum quamlibet considerationem sit bonum, non ex necessitate voluntas fertur in illud. Et quia defectus cuiuscumque boni habet rationem non boni, ideo *illud solum bonum, quod est perfectum et cui nihil deficit, est tale bonum, quod voluntas non potest non velle, quod est beatitudo.* Alia autem *quaelibet bona particularia,* in quantum deficiunt ab aliquo bono, possunt accipi ut *non bona.* Et secundum hoc possunt repudiari, vel approbari a voluntate, quae potest in idem ferri secundum diversas considerationes." Ia IIae, quaest. 10, art. 2.

que la razón tenga la idea del *bien en general* y que la voluntad tienda naturalmente hacia la felicidad sin restricción [29].

El silogismo práctico se formula como sigue, en la primera figura; designemos por M G P el término medio, el mayor, y el menor, respectivamente:

El bien (M), he ahí lo que me conviene y lo que yo quiero (G).

Ahora bien, tal objeto particular, la vida de placer, por ejemplo (P), *hic et nunc* es un bien y no es un bien, según el aspecto bajo el cual se lo considere (M).

Por consiguiente, este objeto particular (P) *hic et nunc* es lo que me conviene y también lo que no me conviene, según el aspecto bajo el cual se lo considere (G).

La conclusión queda indiferente como la menor. Se puede considerar *hic et nunc* la vida de placer desde el punto de vista de sus ventajas y desde el punto de vista de sus inconvenientes. Lo mismo sucede con el deber, también él tiene sus dos caras, una por la que aparece en conformidad con la parte superior de nosotros mismos, la otra por la cual se presenta en oposición con alguno de nuestros apetitos inferiores, o alguno de nuestros malos hábitos. El mismo Dios, aquí en esta vida puede ser considerado bajo dos aspectos contrarios: como el soberano Bien, único capaz de llenar el vacío infinito de nuestro corazón, y también como un legislador que nos impone preceptos cuyo cumplimiento no está exento de esfuerzo y sufrimiento, como un juez que castiga a los transgresores de sus preceptos o mandamientos. Podemos tener la certeza especulativa de que no hay felicidad sin virtud y sin amor de Dios y que la virtud es un bien obligatorio en sí; esta certeza especulativa subsiste hasta en el pecador y constituye la advertencia en el pecado; pero si se trata de juzgar prácticamente *hic et nunc,* es decir en tales circunstancias, dándose tales disposiciones interiores, la virtud y el amor de Dios pueden ser considerados bajo dos aspectos contrarios; podemos amar a Dios o podemos separarnos de Él. Entre los dos caminos de placer y de deber, que se le presentan al que busca la felicidad, hay libertad de especificación, y *a fortiori* libertad de ejercicio, en cuanto ninguno de estos bienes parciales aparece en conexión necesaria, evidente *hic et nunc,* con la obtención del bien total. Como se ve, la indiferencia del juicio práctico-práctico proviene de la desproporción infinita que existe, en el silogismo práctico, entre el término menor y el medio. El término menor es finito; el término medio, así como el mayor, es

[29] Ia, quaest. 2, art. 1 ad Ium; y Ia IIae, quaest. 1, art. 6.

infinito. El fundamento de la libertad está, pues, en la inteligencia que conoce la razón de bien y cuyo juicio permanece, en consecuencia, indiferente respecto de todo objeto y de todo acto que no esté exento de toda mezcla de mal, de pena o de imperfección.

Esta dedución de la libertad no tiene evidentemente sentido si no se admite una distinción de naturaleza entre la inteligencia y los sentidos, entre la idea y la imagen, lo universal y lo particular. El nominalismo empírico que niega la diferencia específica del hombre debe negar también la propiedad que de ella deriva. "Pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est." (Ia, quaest. 83, art. 1).

S. Tomás, derivando así la libertad de la inteligencia, le asigna sus *límites*. No hay libertad de especificación sino respecto de bienes particulares que no tienen conexión necesaria, evidente *hic et nunc*, con la obtención del bien total. Así es cómo respecto de la felicidad esta libertad desaparece [30], bajo ningún aspecto puede la felicidad desagradarnos o parecer inconveniente; aquí hay sólamente libertad de ejercicio, porque podemos juzgar que conviene o que no conviene, *hic et nunc*, pensar en la felicidad y buscarla [31]; todavía esta libertad de ejercicio es demasiado relativa, puesto que no podemos desear y querer ninguna cosa, sea cual sea, sin desear virtualmente ser felices (Ia IIae, quaest. 1, art. 6).

Tampoco hay libertad de especificación, cuando menos libertad de especificación contraria, respecto de los bienes que aparecen evidentemente *hic et nunc* como una condición indispensable de la felicidad; a saber, la existencia, la vida, el uso de nuestras facultades, "esse, vivere sentire, intelligere". (Ia, quaest. 82, art. 2; Ia IIae, quaest. 10, art. 1). Considerados en sí mismos estos bienes no nos pueden desagradar o parecer inútiles; aquél mismo que se quita la vida no odia la vida, sino solamente los males que la hacen insoportable; no se suicida, se podría decir, sino porque quiere gozar en demasía la vida. Respecto de algunos de estos bienes hay solamente libertad de especificación dispar; si el mártir prefiere la

---

30 "Homini inditus est appetitus ultimi finis sui in communi, ut scilicet appetat naturaliter *se esse completum in bonitate*. Sed in quo ista completio consistat, utrum in virtutibus, vel scientiis, vel delectabilibus, vel huiusmodi aliis non est ei determinatum a natura." *De Veritate*, quaest. 22, art. 7. Ia, quaest. 82, art. 1.

31 "Homo ex necessitate appetit beatitudinem, quae secundum Boetium est status omnium bonorum congregatione perfectus. Dico autem ex necessitate quantum ad determinationem actus, quia non potest velle oppositum; non autem quantum ad exercitium actus, quia potest aliquis non velle tunc cogitare de beatitudine; *quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis particulares sunt.*" (*De Malo*, quaest. 6, art. 1.).

muerte a renegar de su fe, no es porque la vida le desagrade: en el mismo momento en que la sacrifica la ama todavía con una voluntad antecedente; tal como en otro orden, dice S. Tomás, el mercader que para no naufragar arroja al mar las mercaderías, a pesar de su deseo de conservarlas.

Partiendo del principio de que no hay libertad de especificación respecto de los bienes que aparecen invenciblemente en conexión necesaria con la felicidad, la mayor parte de los tomistas [32] sostienen como probable que el espíritu puro, el ángel, no puede pecar directamente contra su ley natural que él ve intuitivamente inscripta en su propia esencia. Desde todo punto de vista el deber le debe aparecer en conformidad con su naturaleza puramente espiritual; aquí las ocasiones de error práctico desaparecen, puesto que no hay pasiones, apetito sensitivo. La posibilidad de pecar no aparece, para el ángel, sino cuando es elevado al orden sobrenatural y se debe conducir según la fe. Los preceptos del orden sobrenatural, los actos a realizarse *ex gratia, ex beneficio alterius*, pueden desagradar a aquel que se complace en la perfección de su naturaleza y en su propia manera de obrar (Ia, quaest. 63, art. 3). Así, Sócrates y Platón tenían razón en decir que cuanto más lúcida es la inteligencia, tanto más difícil es obrar mal, *omnis peccans ignorans*; y S. Tomás pudo conservar una gran parte del platonismo en su tratado de los ángeles. Pero no por ello se sigue que el espíritu puro no sea libre; si no tiene en el orden natural la libertad de obrar bien o mal, en la línea del bien moral es libre por relación a los diferentes medios que no tienen lazo o vínculo necesario con el fin que persigue; lo mismo puede decirse de los bienaventurados sobrenaturalmente fijos y asegurados en el bien; lo mismo sucede tratándose de Dios que es al mismo tiempo absolutamente impecable por naturaleza y goza de una soberana libertad.

Tales son los límites de una libertad que deriva de la inteligencia: no hay indiferencia de especificación ante los bienes parciales que aparecen evidentemente *hic et nunc* como condición indispensable de felicidad. Pero la libertad de ejercicio, la única que se requiere para que haya libertad, no desaparece, según S. Tomás, sino delante de la esencia divina intuitivamente conocida como la plenitud de todo bien (Ia, quaest. 82, art. 2). El bien absoluto, visto tal como es en sí mismo, no sólo no puede aparecer bajo ningún aspecto como malo o inconveniente, sino que el acto de amor que él ocasiona y reclama no presenta ni sombra de mal, de

---

32 BILLUART, *De Angelis*, dis. V, art. 1. Esta opinión común entre los tomistas se apoya en dos textos de S. Tomás. Ia, quaest. 63. *De Malo*, quaest. 16, art. 3.

pena, de fastidio, de desconveniencia; y a los ojos de la inteligencia constituye una sola cosa en cierto modo con la posesión del Bien absoluto. No hay, pues, aquí ninguna indiferencia de juicio tocante al ejercicio del acto. Y como consecuencia, no hay ninguna indiferencia en la voluntad desde el estricto punto de vista del ejercicio que de ella deriva o depende; el Bien absoluto, así presentado, es adecuado a su capacidad infinita de amar. En virtud de su misma naturaleza, la voluntad es atraída hacia Él con toda su inclinación y con todo su peso; no le queda ninguna energía disponible para suspender su acto; aquí no hay más que espontaneidad, la libertad de ejercicio desaparece; esta facultad de amar, cuya amplitud no tiene límite, no puede menos de rendirse a la atracción del bien infinito, intuitivamente conocido.

En relación a cualquier otro objeto, hay, desde el punto de vista del ejercicio, indiferencia de juicio, y por consiguiente, indiferencia de la voluntad. La voluntad permanece dueña de rendirse o de no rendirse al atractivo de un bien cuya posesión actual le es presentada como ventajosa en ciertos aspectos, pero sólo en ciertos aspectos. El hombre es libre porque el juicio práctico que hace recaer sobre los bienes particulares es de suyo indiferente: "Particularia operabilia sunt quaedam contingentia et ideo circa ea *iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*. Et pro tanto necesse est quod homo sit liberi arbitrii ex hoc ipso quod rationalis est." (Ia, quaest. 83, art. 1; Ia, quaest. 59, art. 3; *C. Gentes*, 48). Partiendo del principio de que el apetito del ser dotado de conocimiento depende de este conocimiento, S. Tomás debía concluir que el apetito libre o indiferente depende de la indiferencia del juicio.

Pero este juicio indeterminado, susceptible de formularse en afirmativa o en negativa, ¿basta de parte de la inteligencia para que la voluntad emita el acto de elección? Los partidarios de la libertad de indiferencia en el sentido de *libertad de equilibrio* piensan que sí. Los molinistas, y después de ellos algunos cartesianos y Reid, sostienen que la voluntad puede elegir sin motivo o siendo iguales los motivos opuestos. Suárez dice con toda claridad que no es necesario que la inteligencia haya juzgado que el partido que se va a tomar es el mejor *hic et nunc* [33]. La libertad es definida

[33] Si iudicet intellectus hoc medium esse utile, vel eligibile, etiam si simul iudicet aliud esse utile, potest voluntas unum eligere, neque est necesse ut intellectus prius de altero determinate iudicet esse eligendum, imo neque eligibilius alio." SUÁREZ, *Disp. Methaph.*, XIX, sec. 6, § XI.

por estos teólogos: *facultas quae positis omnibus ad agendum praerequisitis, potest agere vel non agere;* lo que quiere decir que aún después del último juicio que termina la deliberación, la voluntad puede (in sensu composito) no realizar el acto indicado. Los discípulos de S. Tomás [34], apoyándose en los textos más terminantes de su maestro [35], enseñan, por el contrario, que la elección debe ser motivada siempre: *nihil volitum nisi praecognitun,* que es necesario un juicio del todo último práctico-práctico determinado, el cual es infaliblemente seguido del acto libre [36].

Tomemos un ejemplo. Según S. Tomás, aquel que peca juzga especulativamente que la virtud es un bien en sí obligatorio; éste es el juicio especulativo que constituye la advertencia en el pecado; juzga aún prácticamente que *hic et nunc* la virtud puede ser considerada desde dos puntos de vista: bajo un aspecto es buena, bajo otro aspecto es lo contrario, *secundum quid est bona, secundum quid non bona*. Pero en el preciso instante en que peca juzga prác-

[34] Non sufficit ut intellectus iudicet utrumque extremum posse eligi, sed debet *determinate* iudicare absolute esse conveniens hic et nunc, omnibus inspectis, eligi quod eligitur, potius quam oppositum, sicut voluntas absolute totum hoc reflexe vult." SALMANTICENSES, *Cursus Theol.*, Paris, 1878, tomo V, pág. 125, n. 16. BILLUART, *De Actibus humanis*, dis. III, art. 6, § IV.

[35] "Quod quando appetitus videatur cognitionem non sequi, hoc ideo est, quia non circa idem accipitur appetitus et cognitionis iudicium: est enim appetitus de particulari operabili, iudicium vero rationis quandoque est de aliquo universali, quod est quandoque contrarium appetitui. *Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui*, qui enim vult fornicari quamvis sciat in universali fornicationem malum esse, tamen iudicat sibi, ut tunc, bonum fornicationis actum et sub specie boni ipsum eligit." *De Veritate*, quaest. 24, art. 2. Y si nos hallamos en presencia de *dos medios igualmente buenos*, "nihil prohibet, si aliquo duo aequalia proponantur secundum unam considerationem, quin circa alterum consideretur aliqua conditio, per quam emineat et magis flectatur voluntas in ipsum quam in aliud." Ia IIae, quaest. 13, art. 6, ad 3um. Nada impide en este caso, si queremos elegir, considerar en uno de los dos objetos una cierta condición por la cual sobresale sobre el otro. Para realizar esta condición en favor de uno de los dos partidos, los tomistas se contentan con el juicio: stat pro ratione libertas. Cf. BILLUART, *loc. cit.*

[36] Los tomistas no aceptan la definición molinista de la libertad sino con una distinción: "facultas quae, positis omnibus ad agendum praerequisitis *tempore*, potest agere vel non agere *in sensu composito*; facultas quae positis omnibus ad agendum praerequisitis *natura*, potest agere vel non agere *in sensu diviso tantum*". Y son prerrequeridos para la elección con simple prioridad de naturaleza la premoción divina y el último juicio. BILLUART, *De Actibus humanis*, art. 1, § IV.

Véase sobre todo esta cuestión del libre arbitrio en el tomista JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosoph., de Anima*, quaest. 12, arts. 1, 2, 3, 4. Si citamos más frecuentemente a Billuart es porque lo resume generalmente de modo muy claro, y porque está más divulgado.

ticamente que conviene pecar: hoc *simpliciter* est bonum mihi *hic et nunc*. Así es como S. Tomás ha comprendido el *"video meliora proboque, deteriora sequor"*. *"Video meliora proboque* (juicio especulativo y aun juicio práctico todavía indeterminado), *deteriora sequor* (último juicio práctico-práctico y elección)." Falta examinar cómo pasa la inteligencia desde el juicio indiferente al último juicio determinado.

Decir que la inteligencia es indiferente, equivale a decir que no está aquí como ante un primer principio o una conclusión necesaria, a los que no puede rehusar su adhesión. Aquí, como en la fe, el objeto no la determina suficientemente; y no podría haber determinación intelectual si la voluntad no interviniera para suplir esta insuficiencia en el orden de especificación. S. Tomás emplea exactamente los mismos términos cuando se trata de explicar el papel de la voluntad en la fe y el último juicio práctico. A propósito de la fe, escribe: "intellectus credentis determinatur ad eum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus secundum quod a voluntate determinatur ad unum". (Ia, IIae, quaest. 2, art. 1, ad 3um). "Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis." (IIa IIae, quaest, 4, art. 1). En la cuestión consagrada al *imperium*, (Ia IIae, quaest. 17, art. 6), explica en qué caso "assensus ipse vel dissensus in potestate nostra est et sub imperio cadit". Esto no es solamente en la fe, sino en todos los casos en que el objeto no determina suficientemente la inteligencia. Si se trata de adherir a un primer principio, a una conclusión demostrada, la voluntad interviene solamente en el orden de ejercicio para aplicar la inteligencia a considerar y a juzgar; pero si se trata de formular un juicio determinado con un motivo objetivo insuficiente, la voluntad debe, además, intervenir de un modo especial para suplir esta insuficiencia objetiva: "Sunt quaedam apprehensa quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suspendere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse, vel dissensus *in potestate nostra est* et sub imperio cadit." He ahí lo que S. Tomás entiende por *ser dueño y señor de su juicio*. Ahora bien, son muchos los pasajes en que S. Tomás afirma que *el hombre es libre, dueño de su elección, porque es dueño de su juicio práctico-práctico*: "Si iudicium cognitivae non sit in potestate alicuius, sed sit aliunde determinatum, nec appetitus erit in potestate eius, et per consequens nec motus vel operatio absolute." *(De Veritate*, 24, 2). "Homo non solum est causa sui ipsius movendo, sed iudicando, et ideo est liberi arbitrii;

ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo" *(De Veritate*, 24, 1). A propósito de la libertad del ángel se lee (Ia, quaest. 59, art. 3): "Quaedam sunt, quae non agunt ex libero arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta a sagittante movetur ad finem. Quaedam vero agunt quodam *arbitrio sed non libero*, sicut animalia irrationalia. Ovis enim lupum fugit ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; sed hoc iudicium non est sibi liberum, sed natura inditum. Sed *solum id quod habet intellectum potest agere iudicio libero*, in quantum cognoscit *universalem rationem boni*, ex qua potest iudicare, hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, ibi est liberum arbitrium."

La voluntad determina, pues, el juicio práctico, que sin ella permanecería indiferente [37].

Por lo demás, si la voluntad no interviene aquí más que en el orden de ejercicio, es evidente que no escaparíamos al determinismo de las circunstancias; el hombre no podría, permaneciendo idénticas las circunstancias, juzgar una vez que le conviene obrar y juzgar otra vez que no le conviene obrar (indiferencia de ejercicio). Si en tales circunstancias ha sido considerada preferible la acción, por más que la voluntad pueda aplicar la inteligencia a considerar las ventajas de la no acción, la inteligencia jamás podrá juzgar, siendo unas mismas las circunstancias, que es mejor no obrar. Si la voluntad no interviene sino desde el punto de vista del ejercicio en el juicio completamente último, queda a salvo la espontaneidad de los jansenistas, pero no la libertad de ejercicio.

Por ello afirma S. Tomás, siempre siguiendo a Aristóteles (Ia IIae, quaest. 58, art. 5), que la verdad del juicio práctico-práctico en oposición a la verdad del juicio especulativo y del juicio especulativo-práctico se obtiene y considera "non per conformitatem ad rem sed per conformitatem ad appetitum rectum". El apetito es rectificado por la virtud, y la intervención de la voluntad en el orden de especificación se explica entonces por el hábito que en ella hay, hábito en razón del cual el objeto tiene una relación de conveniencia o de desconveniencia con el sujeto. Pero responder recurriendo al hábito para dar razón de esta intervención de la voluntad no es sino retrotraer la cuestión; el hábito, lo mismo que las circunstancias exteriores, no determina infaliblemente nuestro

[37] "Circa particularia operabilia, iudicium rationis ad diversa se habet et non est determinatum ad unum." Ia, quaest. 83, art. 1. "Cum forma intelligibilis ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, non produceret determinatum effectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum, ut dicitur in VI *Metaph.*, text. 10." Ia, quaest. 14, art. 8.

acto libre; además, no puede ser invocado para el primer acto libre de la vida psicológica, tal como lo estudian los teólogos a propósito del pecado del ángel. ¿Cómo explicar entonces esta intervención de la voluntad? La respuesta a esta pregunta constituirá el tema del párrafo siguiente, n. 61: ¿cómo conciliar la elección libre y el principio de razón de ser? Tendremos que precisar la naturaleza de esta intervención de la voluntad, y veremos que no es nada más que la elección en sí que debe seguir al juicio desde el punto de vista de la causalidad formal y que lo precede desde el punto de vista de la causalidad eficiente. Esta relación de anterioridad mutua se nos presentará como una de las más interesantes aplicaciones del axioma aristotélico que contiene en resumen toda la teoría de las cuatro causas: *causae ad invicem sunt causae*. Bástenos por ahora decir que S. Tomás no explica de otro modo la inconsideración o irreflexión voluntaria del deber que acompaña al pecado del ángel. El ángel quiso no considerar o reflexionar; ¿cuál es la causa de este querer? "Huiusmodi autem, quod est non uti regula rationis et legis divinae, non oportet aliquam causam quaerere, quia ad hoc sufficit ipsa libertas voluntatis, per quam potest agere et non agere" (*De Malo*, quaest. 1, art. 3). "*Noluit intelligere ut bene ageret.*" (*Ps.* 35, 4.)

Esta intervención de la voluntad, necesaria para vencer la indiferencia del juicio práctico, no podría estar ella misma infaliblemente determinada por la inteligencia, puesto que tal intervención no se produce si no es precisamente para determinar la inteligencia. Falta demostrar contra Leibnitz, no lo olvidamos, que la influencia de las circunstancias y de las disposiciones interiores no basta para determinar el juicio, cuando se trata de obrar o de no obrar. Nos hemos contentado con exponer aquí la tesis de S. Tomás sin preocuparnos de la objeción intelectualista; veremos que la respuesta a esta objeción se deduce del principio mismo de nuestra teoría: el hiato o abismo infinito que separa el bien universal del bien particular, el bien total del bien parcial; y concluiremos que el ser inteligente es libre, porque es dueño de su último juicio, porque en el mismo momento en que juzga, juzga por reflexión que podría juzgar de otro modo o por lo menos no juzgar[38] (*iudicium de iudicio*).

---

[38] "Iudicium est in potestate iudicantis secundum quod potest de suo iudicio iudicare: de eo enim quod est in potestate nostra, possumus iudicare. Iudicare autem de iudicio suo est solius rationis, quae super actum suum reflectitur et cognoscit habitudines de quibus iudicat; unde totius libertatis radix est in ratione constituta." *De Veritate*, quaest. 24, art. 2.

Así es como los más fieles discípulos de S. Tomás han comprendido la doctrina de su maestro. Cayetano ha explicado con el más escrupuloso esmero que la verdad del juicio práctico-práctico se obtiene y considera "per conformitatem ad appetitum rectum, non vero per conformitatem ad rem", y a propósito de esto muestra cómo puede el apetito intervenir desde el punto de vista de la especificación[39]. En otros pasajes enseña formalmente que es la voluntad la que determina la inteligencia "ad iudicandum alterum oppositorum faciendum... *Voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult*"[40]. No de otro modo hablan los Salmanticenses: "intellectum *ad sic iudicandum* voluntas libere applicuit; et quia efficacia illius iudicii tota est ex hac libera applicatione, nihil adimit libertas"[41]. Billuart reproduce esta doctrina[42]. Y Juan de Santo Tomás formula tan exactamente como le es posible la tesis tomista cuando escribe: "Indifferentia libertatis consistit in potestate dominativa voluntatis non solum super actum suum ad quem movet, sed etiam super iudicium a quo movetur; et hoc est necessarium ut voluntas habeat plenum dominium suarum actionum." (*De Anima*, XII, 2.)[43]

---

[39] "Consonante vindicta appetitui, in intellectu consurgit quod ratio iudicet eam esse convenientem (quia ex dispositione appetitus); in ipsa vindicta consurgit relatio convenientiae ad talem appetitum." In Iam IIae, quaest. 85, art. 5.

[40] "Absolute loquendo de determinatione intellectus, dicendum simpliciter est quod voluntas determinat intellectum ad iudicandum alterum oppositorum faciendum; sed diversimode in bonis et in malis. Quia cum neutrum oppositorum habeat rationem mali moraliter, *voluntas ex se sola flectit iudicium quo vult;* ad alterum vero oppositorum moraliter malum, voluntas ipsa flectit iudicium, sed non nisi concurrente ad hanc flexionem aliquo alio defectu intellectus, saltem non consideratione omnium considerandorum, quae sufficit ad hoc quod *omnis malus ignorans sit*, ut de peccato angeli dictum fuit." In Iam IIae, quaest. 77, art. 2, n. IV.

[41] SALMANTICENSES, *opus cit.*, tomo V, pág. 426, § 18. "Si vero petas per quem actum voluntatis fiat talis applicatio. Respondetur posse fieri per eumdem, quem dirigit illud iudicium ob mutuam causalitatem in diverso genere quae solet in ea constitui." *Ibidem*.

[42] BILLUART, *De Actibus humanis*, dis. III, art. VI, § IV. Solvuntur obiectiones.

[43] Un tomista puede entender así en un sentido aceptable estas palabras de Lequier: "La libertad se aplica al último juicio que motiva el acto libre, y no solamente al acto propiamente dicho de voluntad." "Podemos, dice también Renouvier, detener, suspender o desechar una representación." El motivo es en cierto sentido un "automotivo" del cual es causa a su modo nuestra voluntad. Y Ravaisson veía en esta doctrina lo más profundo que se haya dicho sobre el libre arbitrio.

En Jesucristo *comprehensor et viator*, esta intervención de la voluntad siempre era la que *debía* ser, porque su voluntad era *fundamentalmente recta;* era la del Verbo hecho carne, y la visión beatífica lo iluminaba. Merecía, sin embargo, porque su juicio práctico-práctico *ex meritis obiecti* permanecía indiferente. IIIa, quaest. 18, art. 4 ad 3um; BILLUART, tomo III, pág. 57.

Por no haberse tenido suficientemente en cuenta esta indiferencia de juicio, principio de la indiferencia del querer, se han hecho contra la doctrina tomista objeciones tales como la siguiente. "Nada hay más contestable que el postulado aducido: los objetos inadecuados, que no agotan la capacidad de una potencia psicológica, la dejan en la indiferencia. Contemplo una obra maestra de arte, por ejemplo el *Moisés* de Miguel Ángel: belleza real, pero limitada, que no agota el ideal de belleza, ni la capacidad de mis facultades estéticas. En cualquiera de las bellas artes hay obras dignas de admiración: una catedral gótica, el cuadro de la *Transfiguración*, la *Eneida*... El *Moisés* no realiza, pues, todas las formas de belleza; es solamente una expresión parcial, y sin embargo yo la admiro necesariamente, no soy dueño de rehusarle mi admiración. He ahí un desmentido hecho al principio general" [44]. El adversario podrá decir todavía que una determinada conclusión rigurosa de geometría no realiza todas las formas de la verdad, no es más que una expresión parcial de la misma y sin embargo yo me adhiero a ella necesariamente. A esta objeción ya respondió S. Tomás: "Intellectus ex necessitate movetur a tali obiecto, quod est semper et ex necessitate verum; non autem ab eo, quod potest esse verum et falsum, scilicet a contingenti, sicut et de bono dictum est in c. art." (Ia IIae, quaest. 10, art 2 ad 2um). El principio es general: una razón simplemente probable no basta para determinar la inteligencia; un objeto de una belleza contestable no provoca necesariamente nuestra admiración; del mismo modo un objeto cuya belleza, tomándola *hic et nunc*, vistas las disposiciones de la voluntad, es contestable, no atrae invenciblemente esta voluntad.

Pero la objeción pretende apoyarse sobre los hechos: "¿Es verdad que los bienes parciales dejan nuestra voluntad en estado de indiferencia y no determinan en ella movimiento necesario? Pretenderlo así sería desconocer la existencia del sentimiento... Bienes parciales de orden suprasensible provocan en nosotros movimientos afectivos, indeliberados e impulsivos, precediendo la libre determinación, que comienzan bajo la forma de atractivo o inclinación y se transforman en deseos: inclinación para un acto de virtud a practicar; inclinación para hacer una visita a un amigo, para una lectura de filosofía..." [45] y se añade que según la división tomista de las facultades estos sentimientos sólo pueden tener por sujeto a la voluntad.

---

44 Alibert, *La psychologie thomiste et les théories modernes*, pág. 320.
45 Alibert, *Ibidem*.

Todo tomista responderá: hay movimientos indeliberados y no libres de la voluntad que se producen precisamente cuando no hay reflexión suficiente para asegurar la indiferencia del juicio por la consideración de los dos partidos posibles. "Unde videmus quando iudicium caret omni indifferentia et solum est coarctatum ad unum, motus qui sequitur in voluntate est indeliberatus et carens libertate." (J. de Santo Tomás, *De Anima*, quaest. 12, art. 2). Estos movimientos indeliberados jamás han sido desconocidos por los teólogos, y ocupan un lugar muy importante dentro de toda teoría de la gracia actual, suficiente y eficaz.

Nominalistas, incapaces de distinguir el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual del bien, han intentado ridiculizar la prueba metafísica de la libertad humana, diciendo que, si esta prueba tuviera algún valor, habría que concluir que un perro hambriento, por el mero hecho de ser insaciable, sería libre para comer o no comer un bocado de pan, que puede encontrar insuficiente.

El nominalismo, si es radical, conduce efectivamente al empirismo sensualista, y no puede discernir el fundamento de la libertad.

Como se ve, en la doctrina de S. Tomás, el fundamento o el principio radical de la libertad está en la inteligencia que conoce la razón de bien y cuyo juicio permanece, por consiguiente, indiferente respecto de todo objeto y de todo acto que no esté exento de toda mezcla de mal o de imperfección. El principio próximo de la libertad está en la amplitud infinita de la voluntad por la cual el hombre determina como dueño su propio juicio. Un bien parcial jamás puede ejercer sobre nosotros un atractivo invencible mientras no le aparezca a la inteligencia como un medio absolutamente necesario en vista de un fin que se impone absolutamente.

En último análisis, el hombre sólo es libre porque se eleva al conocimiento de lo universal fundado sobre lo abstracto: o mejor (siendo la abstracción una propiedad de la idea humana en cuanto humana y no en cuanto idea), todo ser inteligente es libre porque se eleva a la percepción de la *razón de ser* y particularmente de la *razón de ser del bien*, porque conoce aquello por lo que el bien es bien, *quod quid est boni, seu ratio boni*; porque percibe esta razón de bien que encuentra diversificada en lo deleitable, lo útil, y lo honesto. Esta razón de bien, he ahí la norma de su juicio, cuando se trata de afirmar si *hic et nunc* tal cosa es buena; entonces, la indiferencia no debe desaparecer nada más que ante la bondad "exenta de acrecentamiento y de disminución, como habría dicho

Diotima hablando a Sócrates, bondad que no es buena en tal parte y mala en tal otra, buena solamente en tal tiempo y no en tal otro, buena en un sentido, mala en otro, buena en tal lugar, mala en tal otro, buena para éstos, mala para aquéllos... Bondad que no reside en un ser diferente de ella misma, en un animal por ejemplo o en la tierra, o en el cielo, o en cualquier otra cosa, sino que existe eternamente y absolutamente por sí misma y en sí misma; de la cual participan todas las demás bondades, sin que su nacimiento o su destrucción le acarree la menor disminución o el menor acrecentamiento, ni la modifique en nada"[46].

Esta deducción de la libertad reposa, como se ve, sobre el principio mismo de la filosofía del ser opuesta a la filosofía del fenómeno; no tiene ningún contenido para el nominalista empirista que reduce el concepto abstracto y universal a una imagen común que permanece, considerándola bien, concreta y singular. Para el empirista, el hombre tiene una imagen común de bien, como el herbívoro tiene una imagen común de la hierba: esta imagen no es más un *término medio*, entre los bienes particulares que la experiencia nos hace conocer, no es de orden superior a estos bienes, no representa de ninguna manera esta *razón de bien* que sólo es realizable en toda su pureza en el Bien sin mezcla y sin límite. Semejante representación del todo empírica no puede servir de fundamento a la libertad, no supone en el apetito que especifica una amplitud ilimitada; y el silogismo práctico en el que ella entra como término medio, no es para el empirista más que una tautología, puesto que lo universal es ilusorio. En nosotros, como en el animal, no hay más que un pasaje o tránsito de lo particular a lo particular sometido a las leyes de la asociación. El empirismo, en el campo de la libertad se debe contentar con el *clinamen* de Epicuro, es decir con la casualidad o el acaso, o con la simple espontaneidad como la concebía Hume o como la concibe actualmente Bergson.

Falta examinar si esta teoría de la libertad que acabamos de exponer permite resolver la objeción fundamental del determinismo, la que deriva del principio de razón de ser, sin abandonar al mismo tiempo el axioma intelectualista, *nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens*, como lo hacen los partidarios de la libertad de equilibrio.

[46] PLATÓN, *El banquete*, 211 c.

61º. LA LIBERTAD Y EL PRINCIPIO DE RAZÓN DE SER (EL MOTIVO) SUFICIENTE. "Non omnis causa ex necessitate inducit effectum, itiamsi sit causa sufficiens, eo quod causa potest impediri ut quandoque effectum suum non consequatur." (S. Tomás, *De Malo*, quaest. 6, art. 1, ad 15um).

De la inteligencia hemos deducido la libertad. El ser inteligente es libre, hemos dicho, porque posee no sólo la *imagen media, la imagen término medio*, del bien sensible, sino también la *idea* del bien; porque no se contenta con conocer, como el animal, cosas que son buenas, sino que sabe de cada una de ellas que es buena y por qué es buena. Nuestra inteligencia conoce la razón de bien, lo que hace que el bien sea bien, de ahí se eleva hasta la idea del Bien perfecto; por consiguiente, tal como lo hemos demostrado, su juicio práctico-práctico permanece *indiferente* (por lo menos con indiferencia de ejercicio) respecto de todo objeto y de todo acto que no esté sin mezcla de mal, de pena o de imperfección. Es necesaria una intervención de la voluntad para vencer esta indiferencia de juicio, y esta intervención no podría estar también ella infaliblemente determinada por la inteligencia, puesto que no se produce sino precisamente para determinar la inteligencia. Por ello el hombre, situado en dos ocasiones en las mismas circunstancias, una vez puede obrar y otra vez no obrar. La libertad se deduce del parentesco de nuestra voluntad con lo universal, es decir con la razón.

¿Permite esta teoría de la libertad resolver la objeción fundamental del determinismo, la que deriva del principio de razón de ser?

El principio del determinismo, que es también en el orden físico el principio de inducción, se enuncia: una misma causa en las mismas circunstancias produce necesariamente el mismo efecto. Este principio es un derivado del principio de razón de ser: el cambio del efecto estaría absolutamente sin razón de ser si se produjera sin que se hubiese producido antes en la causa o en las circunstancias un cambio para determinarlo. Sea la causa A y su efecto B, si de A pudiera resultar una vez, no el efecto B, sino el efecto B', este cambio de B en B' estaría sin causa y sin razón. El principio del determinismo parece, pues, como el principio de razón de ser de donde deriva, cierto *a priori*: la misma causa en las mismas circunstancias produce necesariamente el mismo efecto. Ahora bien, la libertad tal como la hemos definido es una violación de este principio. Por consiguiente, la libertad tal como nosotros

la hemos definido es imposible. A esta objeción se puede responder distinguiendo la palabra causa: la misma causa que por naturaleza está determinada *ad unum* produce necesariamente en las mismas circunstancias el mismo efecto, por ejemplo, el calor, la electricidad, el magnetismo. Pero no sucede lo mismo con la voluntad que por naturaleza no está determinada sino al bien universal y no a tal o cual bien particular. No vamos a refutar aquí el determinismo fisiológico, porque su refutación es la del empirismo. S. Tomás se contenta con decir que las influencias físicas o fisiológicas no pueden determinar directamente el acto de la voluntad; lo mismo que nuestras pasiones y nuestros hábitos, aquéllas están previamente sometidas al juicio de la razón, el cual permanece indiferente porque tiene por norma el bien universal [47].

Pero entonces la objeción se concreta: aun en el caso que la voluntad no esté por naturaleza determinada a un bien particular, la dificultad subsiste. La voluntad en todos sus actos debe seguir al juicio de la inteligencia. Ahora bien, la inteligencia juzgaría sin razón suficiente, si permaneciendo invariables las circunstancias, ella cambiara su juicio. Por consiguiente, permaneciendo las mismas las circunstancias, la voluntad no puede cambiar su elección.

A esta instancia se responde ordinariamente: la voluntad en todos sus actos debe seguir el juicio desde el punto de vista de la especificación; pero lo precede desde el punto de vista del ejercicio. Por consiguiente, de ella depende el que la inteligencia juzgue o no juzgue, lo que basta para que haya libertad de ejercicio.

Esta respuesta no es definitiva. La objeción se precisa de nuevo: aun cuando la voluntad preceda a la inteligencia desde el punto de vista del ejercicio, la libertad de ejercicio no queda salvaguardada, sino solamente la espontaneidad de los Jansenistas. En efecto, es evidente que el puro ejercicio, si tiene lugar, depende de la voluntad, pero no puede depender de ella sola el que haya o no haya

[47] "Ex parte corporis et virtutum corpori annexarum potest esse homo aliqualis naturali qualitate, secundum quod est talis complexionis, vel talis dispositionis, ex quacumque impressione corporearum causarum, quae non possunt in intellectivam partem imprimere, eo quod non est alicuius corporis actus. Sic igitur qualis unusquisque est secundum corpoream qualitatem, talis finis videtur ei: quia ex huiusmodi dispositione homo inclinatur ad eligendum aliquid vel repudiandum. Sed istae inclinationes subiacent iudicio rationis, cui obedit inferior appetitus, ut dictum est (quaest. 81, art. 3). Unde per haec libertati arbitrii non praeiudicatur. Qualitates autem supervenientes sunt, sicut habitus et passiones, secundum quas aliquis magis inclinatur in unum, quam in alterum. Tamen *istae etiam inclinationes subiacent iudico rationis*. Et huiusmodi etiam qualitates ei subiacent, in quantum in nobis est tales qualitates acquirere, vel causaliter, vel dispositive, vel a nobis excludere. Et sic nihil est, quod libertati arbitrii repugnet." Ia, quaest. 83, art. 1 ad 5um.

acto ejercido; ahí está precisamente el objeto de nuestra deliberación. Esto debe depender de la inteligencia y la inteligencia no puede en ningún caso sustraerse a las exigencias del principio de razón de ser.

En efecto, este principio aparece como un derivado del principio de identidad, y como él, se funda inmediatamente sobre la noción de ser. Se enuncia: "todo lo que existe tiene su razón de ser" o "todo es inteligible". Se reduce al principio de identidad por medio del principio de contradicción. (Véase *supra* n. 24). Y de él derivan los principios de causalidad eficiente y de finalidad (cf. números 25, 26, 27).

Si tal es el lazo o vínculo entre el principio de razón de ser y el ser, objeto formal de nuestra inteligencia, ¿no es necesario afirmar *a priori* que este principio, lo mismo que el principio de identidad, rige todas las modalidades del ser sin exceptuar ninguna; y por lo tanto, que un *comienzo absoluto*, sin razón de ser, repugna y que la libertad tal como nosotros la hemos definido es manifiestamente imposible?

Tal es, en nuestra opinión, la objeción en toda su fuerza: nada es inteligible sino en función del ser, de los principios de identidad y de razón de ser; ahora bien, el acto libre en el sentido que nosotros lo entendemos, con la iniciativa de la intervención voluntaria que él encierra, sería un acto sin razón de ser; por consiguiente, en sí ininteligible o absurdo. Si se admite la supremacía de la inteligencia hay que resolverse a no encontrar jamás la libertad. En consecuencia, si se quiere hacer posible la moral hay que rechazar la absoluta necesidad de los primeros principios como leyes de lo real; subordinar en todo y por todo la inteligencia al querer, en Dios por lo menos, y decir con Descartes que la verdad del principio de contradicción depende del arbitrio de la Voluntad absoluta. "Si no se coloca la libertad en lo más alto de todas las cosas, no tiene lugar en ninguna parte; si no lo es todo, no es nada." Secrétan daba a elegir: o la fórmula de Parménides, el principio de identidad, o la filosofía de la libertad [48].

La teoría de la libertad que acabamos de exponer ¿nos permite acaso responder a esta objeción? A primera vista parecería que no. La libertad tomista, según hemos visto, se presenta como un medio entre la libertad de indiferencia en el sentido de libertad de equilibrio, tal como la conciben, siguiendo á Escoto y los nominalistas,

[48] *La Philosophie de la Liberté*, 2a edic., pág. 439.

los molinistas[49], algunos cartesianos y Reid, y el determinismo psicológico tal como es concebido por Leibnitz. ¿Es posible este medio? ¿Es posible afirmar contra Escoto el principio del intelectualismo, subordinación de la voluntad a la inteligencia, sin ir a parar al determinismo leibnitziano? Si la voluntad, por definición, está subordinada, ¿no será necesario decir que todos sus pasos están determinados por el intelecto?

La posibilidad de una posición intermedia no es admitida por los que sostienen las opiniones extremas, en virtud del mismo principio: el determinismo es la consecuencia fatal del intelectualismo.

En el fondo de las cosas, dirá un leibnitziano, no diferís de los partidarios de la libertad de equilibrio; es precisamente esta misma libertad de equilibrio la que colocáis antes del último juicio, en vez de colocarla después. El deseo de invocar, de retener o de descartar tal motivo, de considerar el deber bajo tal o cual aspecto, no puede carecer tampoco de motivo. El medio que buscáis es ilusorio; un filósofo intelectualista no puede admitir una indiferencia dominadora de la voluntad que implica al fin y al cabo un libre juego de esta facultad bajo el intelecto, por mucho que se limiten estas iniciativas del querer, ¿no es esto acaso admitir estos comienzos absolutos, esos "golpes victoriosos de la voluntad", de los que hablan los libertistas?

Por su parte los molinistas y Suárez declaran igualmente que no hay medio entre su posición y la negación de la libertad. Vuestra solución, les decía Suárez a los tomistas, no hace más que retrotraer la cuestión. El acto de la voluntad que precede al último juicio debería estar precedido también él por otro juicio, en virtud del principio que vosotros alegáis: *nihil volitum nisi praecognitum ut conveniens*, y así sin interrupción hasta lo infinito[50]. Entonces tenemos el determinismo: *si voluntas in omnibus sequatur ductum intellectus, destruitur libertas.*

Esta objeción había sido formulada en todo su rigor por S. Tomás (*De Malo*, quaest. 6, art. 1, 15a objeción)[51]. Para refutarla

[49] Sobre la posición de estos teólogos véanse los SALMANTICENSES, *op. cit.*, V, pág. 424. Se niegan a admitir que la elección siga infaliblemente el último juicio práctico. Formulado este último juicio, la voluntad puede (etiam in sensu composito) obrar de distinto modo. Si no fuera así, dicen los escolásticos, se destruiría la libertad: si voluntas in omnibus sequntur ductum intellectus, destruitur libertas."

[50] SUÁREZ, *Disputatio Metaph.*, XIX, sect. VI.

[51] "Si voluntas respectu ad aliqua volita non ex necessitate moveatur, necesse est dicere quod se habeat ad opposita: quia quod non necesse est esse, possibile est non esse. Sed omne quod est in potentia ad opposita, non reducitur in actum alicuius nisi per aliquod ens actu, quod facit illud quod erat in

se había contentado con recordar los principios de su tesis, los cuales, como vamos a ver, contienen efectivamente una solución de la misma, y veremos al mismo tiempo que el intelectualismo puede dar cabida y permitir una verdadera libertad.

Mostraremos en primer lugar que la libertad tomista de ningún modo es la libertad de equilibrio retrotraída un ápice ante el juicio práctico. Fiel al principio intelectualista, esta teoría no admite ningún acto de voluntad que no esté formalmente determinado por el intelecto.

A. La libertad tomista no es la libertad de equilibrio, todos sus actos están formalmente determinados por la inteligencia.

El acto de la voluntad por el que la inteligencia es aplicada a juzgar de tal manera determinada, le responden los tomistas a Suárez, es el mismo que sigue al juicio[52]. Y no hay en ello ninguna contradicción si se entiende bien el axioma de Aristóteles sobre las relaciones recíprocas de las diferentes especies de causas: *causae ad*

potentia esse in actu. Quod autem facit aliquid esse actu dicimus esse causam eius. Oportebit ergo, si voluntas aliquid determinate vult, quod sit aliqua causa quae faciat ipsam hoc velle. Causa autem posita, necesse est effectum poni, ut Avicenna probat (lib. VI, *Met.*, cap. 1 y 2), quia si causa posita, adhuc est possibile effectum non esse, indigebit adhuc alio reducente de potentia in actum; et sic primum non erat *sufficiens causa*. Ergo voluntas ex necessitate movetur ad aliquid volendum." (*De Malo*, quaest. 6, art. 1, 15a objectio). Esta misma objeción se hace de modo más breve en la Ia IIae, quaest. 10, art. 2: "Obiectum voluntatis comparatur ad ipsam, sicut motivum ad mobile, ut patet *De Anima* (tex. 54, t. 2). Sed *motivum si sit sufficiens, ex necessitate movet mobile;* ergo voluntas ex necessitate potest moveri a suo obiecto."

[52] "Infallibilis conexio actus voluntatis cum ultimo iudicio practico intellectus non officit eius libertati: quia etsi voluntas potestate consequenti non possit a tali iudicio dissentire, bene tamen potestate antecedenti, qua intellectum *ad sic iudicandum libere applicuit. Et quia efficacia illius iudicii tota est ex hac libera applicatione, nihil admitit libertatis.* Si vero petas ¿per quem actum voluntatis fiat talis applicatio? Respondetur posse fieri *per eundem*, quem dirigit illud iudicium, ob mutuam causalitatem in diverso genere quae solet in ea constitui: nam iudicium in genere causae formalis extrinsecae dirigit voluntatem, ut sic determinate eligat: et voluntas in genere efficientis applicat intellectum quoad exercitium, ut determinate sic iudicet. Sed haec ratio tunc solum potest habere locum quando in intellectu et voluntate praecesserunt aliqui actus, unde possit praedicta causalitas deduci." SALMANTICENSES, tomo V, pág. 426, § 18. El final de esta frase hace alusión al acto completamente primero de la vida psicológica. La inteligencia no se puede aplicar a su juicio completamente primero por la voluntad que está todavía en estado de pura potencia, se necesita aquí una intervención especial de Dios, primer motor de las inteligencias. Se dice que Dios, para este acto, da El mismo el dictamen (Ia, quaest. 82, art. 4 ad 3um). En este primer instante la criatura no puede pecar, no goza de plena libertad: non est plenum dominium. La libertad de este primer acto parece muy próxima a la libertad leibnitziana.

invicem sunt causae in diverso genere, καὶ ἀλλήλων αἴτια [53]. Aquí es donde reconocemos con gusto una parte de verdad en el análisis de Bergson y de Le Roy cuando afirman que todo está en todo. También para nosotros, en cierto sentido, todo está en todo, pero sin confusión, y lo real no escapa a la inteligencia. Esto no se puede entender sino gracias a las distinciones intelectuales y reales, desfiguradas por la "filosofía nueva", en las cuales pretende ver siempre, sin ninguna razón, distinciones cuantitativas y espaciales. A los bergsonistas les gusta hablar de estos "acondicionamientos recíprocos, de estas relaciones de anterioridad mutua, de estos círculos inextricables discursivamente que caracterizan en todas las etapas las corrientes de la vida" [54]. Nada más cierto que la existencia de estas relaciones de anterioridad mutua; ¿pero será necesario ver en ellas otros tantos círculos inextricables para el pensamiento discursivo, declarar lo real ininteligible y refugiarse en una filosofía de la acción? Aristóteles y los partidarios de la filosofía del concepto no piensan así. Después de haber hecho ininteligible el devenir en función del ser por la distinción de las cuatro causas, Aristóteles reconoce y explica las relaciones mutuas de estas causas. El devenir supone un ser indeterminado (potencia o materia) que adquiere una determinación (acto o forma); esta determinación progresiva de la potencia supone un principio determinante (causa eficiente), y la potencia activa del agente no le da esta determinación con preferencia a cualquier otra, sino porque aquella está determinada a tal acto y no a otro; *potentia decitur ad actum,* es una de las fórmulas más simples del principio de finalidad en Aristóteles. De ahí se sigue que las causas son causas por la relación que dicen unas a otras desde puntos de vista distintos, καὶ ἀλλήλων αἴτια. La materia recibe y limita la forma, la forma determina y contiene la materia. La causa eficiente realiza aquello por lo que es finalizada. El deseo de un bien lleva al agente a la acción y la acción le hace obtener el bien deseado [55].

Estas relaciones de anterioridad mutua se deben encontrar en todas partes donde intervienen las cuatro causas, es decir en todo devenir; "caracterizan en todas las etapas las corrientes de la vida". El viviente obra sobre el alimento, pero el alimento obra sobre él y lo rehace. El que conoce se asimila su objeto y sin embargo se

[53] *Metaph.*, IV, cap. II, 515, 24 (Didot).
[54] LE ROY, *Annales de Philosophie chrétienne*, diciembre de 1906.
[55] "Efficiens est causa finis quantum ad *esse* quidem, quia, movendo perducit efficiens ad hoc ut sit finis; finis autem est causa efficientis, non quantum ad esse sed *ad rationem causalitatis.*" S. TOMÁS, in *Metaph.*, V, lec. 2.

deja asimilar por él. La inteligencia no conocería los primeros principios si el objeto de las nociones primeras no le fuera presentado *materialmente* por los sentidos, y sin embargo, la inteligencia puede, en virtud de la evidencia puramente intelectual de los primeros principios, juzgar *formalmente* del valor de la sensación y de la evidencia sensible. No hay aquí círculo vicioso, sino relación mutua de las diversas especies de causa. Del mismo modo nuestra fe divina no adhiere infaliblemente a los dogmas revelados si no le fueran propuestos por la Iglesia (*condición sine qua non*); y sin embargo, esta misma fe puede, en virtud de la autoridad de Dios revelador (*motivo formal* de la fe), creer sobrenaturalmente la infalibilidad de la Iglesia. No hay ahí círculo vicioso, sino relación mutua del motivo formal y de la condición indispensable. Así, en el orden físico, el fuego quema la paja por su virtud combustiva a condición de que la paja esté lo bastante cerca; pero el progreso mismo de la combustión hace que el fuego se acerque cada vez más.

En el orden de la gracia hay ejemplos clásicos entre los teólogos. En la justificación del impío, que se realiza en un instante indivisible, la remisión del pecado es la consecuencia de la infusión de la gracia, aunque de parte del pecador preceda, no según prioridad de tiempo, sino de naturaleza, a la recepción de la gracia [56]. La luz expulsa las tinieblas, pero las tinieblas ya no están donde comienza la luz. "No me buscarías si ya no me hubieras encontrado" [57]. Nuestro Señor Jesucristo dice de la Magdalena: "le son perdonados sus numerosos pecados porque ha amado mucho; pero aquel a quien se le perdona poco ama poco". (Luc. VII, 47.) Y como la justificación es obra de Dios en nosotros, hay que considerar sobre todo la causa eficiente divina y decir pura y simplemente que la remisión del pecado es consecuencia de la infusión de la gracia. El pecado nos es perdonado por Dios, y no es precisamente por habernos librado del pecado por lo que recibimos la gracia de Dios.

[56] "Ex parte mobilis, naturaliter recessus a termino praecedit accessum ad terminum, prius enim est in subjecto mobili oppositum quod adiicitur et postmodum est id quod per motum assequitur mobile. Sed ex parte agentis est e converso; agens enim per formam, quae in eo praeexistit, agit ad removendum contrarium, sicut sol per suam lucem agit ad removendum tenebras; et ideo *ex parte solis prius est illuminare, quam tenebras removere, ex parte autem aeris illuminandi prius est purgari a tenebris, quam consequi lumen ordine naturae; licet utrumque sit simul tempore.* Et quia infusio gratiae et remissio culpae dicuntur *ex parte Dei iustificantis,* ideo ordine naturae *prior est gratiae infusio, quam culpae remissio.* Sed si sumantur ea, quae sunt *ex parte hominis iustificati,* est e converso; *nam prius est* ordine naturae *liberatio a culpa quam iustificanti,* est e converso; *nam prius est* ordine naturae *liberatio a culpa quam*
[57] *Mystère de Jésus,* de PASCAL.

El pelagianismo era una concepción completamente material de la justificación.

Y al contrario, en el momento en que el hombre peca mortalmente y pierde la gracia habitual, su caída, en el orden de causalidad material, precede a la denegación que Dios le hace de la gracia actual eficaz y es la razón de la misma. No obstante, en otro orden de causa, esta caída supone la ausencia de gracia eficaz y no se produciría sin ella [58]; por tal motivo la perseveración final es un don gratuito hecho a los predestinados (*Concilio Tridentino*, ses. VI, cap. XIII). Pero, en oposición a la justificación, el pecado como tal es obra de la criatura deficiente y no obra de Dios; con verdad se puede, pues, decir pura y simplemente: el pecado precede a la denegación que Dios nos hace de su gracia eficaz; en otros términos, Dios no abandona a los justos antes de ser abandonado por ellos. "Deus namque sua gratia semel iustificatos non deserit, nisi ab eis prius desedatur." (*Concilio Tridentino*, ses. 6, cap. 11). Todos reciben la gracia suficiente, y todos tienen una razón suficiente de obrar bien, lo que los pone en condiciones de poder obrar bien, pero no obrar bien efectivamente.

La misma ley de las relaciones mutuas entre las diversas especies de causa debe regir las relaciones de la inteligencia y de la voluntad al término de la deliberación; la respuesta de los tomistas no es un artificio, se desprende de la definición misma del devenir. En el caso del último juicio práctico y del acto de voluntad que le precede y que le sigue no hay *ninguna prioridad de tiempo* [59]; en un mismo instante la voluntad aplica la inteligencia a juzgar lo que hay que elegir y recibe la dirección de la inteligencia en su propia elección o eligiendo. Hay aquí solamente *prioridad de naturaleza* y prioridad recíproca según el punto de vista en que uno se sitúe. En el orden de causalidad formal extrínseca (idea directriz), hay prioridad de juicio, puesto que el juicio dirige actualmente la voluntad para que ésta elija de cierto modo; pero en el orden de causalidad eficiente hay prioridad del querer que aplica la inteligencia a juzgar de tal manera; prioridad del querer que puede suspender la información y deliberación intelectual o dejarla proseguir [60]. *La vo-*

[58] "Denegatio auxilii, non nisi in subiecto deficiente est, non ante deficientiam et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii." JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 19, disp. 5, art. 6 § 61.

[59] "Motus liberi arbitrii, qui est velle, non est successivus, sed instantaneus, et ideo non oportet quod justificatio impii sit successiva. Ia IIae, quaest. 113, art. 7 ad 4um. *Utrum iustificatio impii fiat in instanti, ver successive.* Cf. Ia, quaest. 95, art. 1 ad 5um.

[60] SALMANTICENSES, *Op. cit.*, tomo V, pág. 426, § 18. Loc. cit.

luntad es así causa de la inclinación misma que ella sufre, en el sentido de que de ella depende inclinar la inteligencia a juzgar que tal bien es de una naturaleza a propósito para moverla; *es causa de la dirección que recibe*, en cuanto ella mueve a la inteligencia a imprimirle esta dirección.

Kant dirá más tarde que la *causalidad empírica*, que se realiza en el *tiempo*, implica el determinismo, pero allí donde se ejerce la *causalidad inteligible* (noumenal) *no hay ni antes ni después*; esta causalidad es la libertad en sí misma [61]. Los tomistas no se conforman tan fácilmente, son más exigentes a este respecto, y no creen haber resuelto completamente el problema después de haber descartado la prioridad del tiempo.

Resta saber si la causalidad eficiente, aun estando en *dependencia relativa* de la causalidad formal extrínseca (idea), no conservaría una *prioridad absoluta* sobre las demás causas cuando hay que obrar. No se podría poner en duda. La causalidad formal de la idea no se ejerce *actualmente* o en acto sino en virtud de una aplicación que emana de la causalidad eficiente; si el artista quiere obrar, necesita una idea directriz, pero esta idea no ejerce su causalidad formal a menos que el artista *por su acción* la emplee como directriz *de su acción* [62]. Cuando se trata de una acción a realizarse, la causalidad eficiente es en definitiva la primera, es la que tiene la iniciativa. Ésta no se ejerce en verdad sino entrando bajo la dependencia relativa de la idea, pero de ella depende el ejercerse o el no ejercerse; el hecho de ejercicio no podría caer bajo la dirección de la determinación formal. "Causae ad invicem sunt causae in diverso genere, sed causa efficiens ceteris causis *actu* causantibus *simpliciter est prior.*" Cuando se trata de acción a efectuarse, es la causa eficiente la que *pura y simplemente* tiene la prioridad.

Por esta respuesta los tomistas se separan abiertamente de los partidarios de la libertad de equilibrio; afirman que no podría haber eficiencia ejercida sin determinación formal, no podría haber un acto de voluntad que no estuviera formalmente determinado

[61] *Crítica de la Razón Pura*, Dialéctica trascendental, cap. II, 9ª sección, III.

[62] "Quaelibet causa est in suo genere secundum quid prior alia, sed causalitas efficientis est *simpliciter prior* quam causa materialis et formalis *actu causantes*... Unde praedicta volitio est simpliciter prior: si quidem causa formalis extrinseca non causat in actu secundo aliquam operationem, nisi applicatur ab eo, qui ea utitur, producendo in genere causae efficientis praedictam operationem; ita quidem ut prior simpliciter sit inflexus causae efficientis in praedie tam operationem.... quia causa formalis extrinseca non causat actu operationem in suo genere nisi quia applicatur ab efficienti, ut patet in artifice et eius idea." SALMANTICENSES, tomo IV, pág. 680, § 270.

por el intelecto; *voluntas in omnibus suis actibus sequitur ductum intellectus.* Pero depende de la voluntad someterse a esta dependencia relativa respecto del motivo, y el mismo acto de volición, que sigue al juicio, en cierto sentido lo precede.

Esta tesis tomista no es más que una aplicación de la teoría general de la *subordinación de las causas totales de un mismo efecto.* Un mismo efecto puede ser en su totalidad de la Causa primera y en su totalidad de la Causa segunda subordinada. Así nuestra elección, en lo que tiene de bueno, es totalmente de Dios y totalmente de nosotros, siendo así toda entera de nuestra inteligencia y toda eterna de nuestra voluntad.

Suárez en este caso, como en muchas otras cuestiones, ha sustituido las *causas totales subordinadas* de las que habla S. Tomás, por las *causas parciales coordinadas.* Según él, Dios no es más que causa parcial de nuestros actos; así en lo concerniente a la deliberación, la inteligencia y la voluntad serían también *causas parciales coordinadas, sicut duo trahentes navim.*

B. El intelectualismo tomista contiene en sus primeros principios una refutación del determinismo psicológico.

Nosotros evitamos la libertad de equilibrio, ¿pero evitamos acaso el determinismo psicológico? Parece que no. Muchos psicólogos creen haber refutado a Leibnitz diciendo: "La inteligencia es por naturaleza representativa, contemplativa y no activa y motora. Ilumina, pues, la voluntad, indica la meta, pero, es la voluntad la que tiende hacia esta meta por su poder automotor" [63]. Leibnitz podría responder: "La prioridad de la causa eficiente admitida y entendida según el principio *causae ad invicem sunt causae,* salvaguarda solamente la espontaneidad, el puro ejercicio del acto, pero no la libertad en el sentido que vosotros la entendéis. Yo estoy de acuerdo en que la voluntad es en nosotros primer principio en el orden de ejercicio, y es claro que si ella no aplicara la inteligencia a considerar o deliberar, jamás habría volición. Pero, vosotros de ninguna manera explicáis que, situados en dos ocasiones en las mismas circunstancias, nosotros podemos en un caso juzgar que conviene obrar, y en otro caso juzgar que no conviene obrar. La prioridad de la causalidad eficiente no encierra esta iniciativa que vosotros le atribuís a la libertad, iniciativa que sería una violación de principio de razón suficiente." Recordemos que si el principio de razón de ser es solidario del principio de identidad que rige todas las modalidades del ser, también él debe regir todas las modalidades del ser; una cosa sin razón de ser es contradictoria; es lo que es por sí misma o por otro; no hay término medio. Un comienzo absoluto repugna.

A esta última instancia, que no se le podía ocultar a S. Tomás, le encontramos la respuesta en el tratado *De Malo* (quaest. 6, art. 1, ad 15um): que la voluntad tiene siempre una razón suficiente, pero que no podía tener una razón suficiente infaliblemente determinante. "Dicendum quod non omnis causa ex necessitate inducit effectum, etiamsi sit causa sufficiens; eo quod causa potest impediri, ut quandoque effectum suum non consequatur; sicut causae naturales, quae non ex necessitate producunt suos effectus, sed ut in pluribus, quia in paucioribus impediuntur. Sic ergo illa causa, quae facit voluntatem aliquid velle, non oportet quod ex necessitate hoc faciat: quia potest per ipsam voluntatem impedimentum praestari, vel removendo talem considerationem quae inducit eam ad volendum, vel considerando oppositum, scilicet quod hoc quod proponitur ut bonum, secundum aliquid non est bonum." Esta respuesta sería enteramente verbal si no se la redujera al principio fundamental de la teoría aristotélica y tomista de la libertad: la desproporción radical entre el bien universal y el bien particular, del bien total y del bien parcial, el hiato o abismo infinito que los separa. Se dice, en el cuerpo de este mismo artículo, que la libertad de ejercicio subsiste aun respecto de la felicidad, "quia potest aliquid non velle tunc cogitare de beatitudine; quia etiam ipsi actus intellectus et voluntatis *particulares sunt.*" ¿No olvida Leibnitz considerar que la indiferencia de nuestro juicio tiene su razón última en la universalidad absoluta del objeto de la voluntad y en la amplitud infinita de nuestra potencia de amar? Las circunstancias exteriores y las disposiciones interiores son impotentes para determinar infaliblemente este último juicio práctico: vale más obrar que no obrar. Siempre que *obrar* tiene sus ventajas y sus inconvenientes y al mismo tiempo el *no obrar* tiene los suyos, estamos en presencia de dos bienes finitos mezclados de no-bien; pero dos bienes finitos, *por desiguales que sean, son iguales respecto a lo infinito* del Bien puro, sin ninguna mezcla.

Si dos distancias infinitas son desiguales, jamás podrá esto suceder, sino en cuanto son finitas por una parte, *in ratione finiti.* Siendo esto así, *no podría haber en ellas razón suficiente absolutamente determinante del tránsito de lo Infinito a tal cualidad o cantidad finita más bien que a tal otra*; o lo que es lo mismo, no podría haber en ellas razón suficiente infaliblemente determinante

[63] RABIER, *Psychologie,* 2a edic., pág. 549.

del tránsito de lo uno a lo múltiple, de lo universal a lo particular. Hay ahí un abismo infranqueable que ningún principio de orden inteligible puede colmar, ni siquiera el principio de razón o el de contradicción. Veremos aparecer esta desproporción mucho más claramente cuando se trate de la libertad divina, de la soberana independencia de Dios que es el Ser en sí y el Bien en sí, respecto de todo lo creado, de su superioridad infinita por encima de todos los mundos posibles; pero es el mismo problema que se plantea en el hombre: el de las relaciones de lo uno y de lo múltiple, de lo puro y de lo mezclado, de lo universal y de lo particular, de lo infinito y de lo finito.

Dos bienes parciales por *desiguales* que fuesen están ambos a dos mezclados de potencia y de acto, y por eso mismo están a igual distancia respecto a lo infinito del Bien perfecto, único que es puro acto. Puede haber una razón relativamente suficiente, pero no absolutamente suficiente y actualmente determinante de preferir el uno al otro. Es suficiente relativamente a la desigualdad de los medios, no lo es absolutamente, es decir por relación al fin general de toda la actividad humana, el bien sin restricción o la beatitud. Da, por consiguiente, como la gracia suficiente, el *poder* obrar, pero no el obrar *efectivamente*.

En la *Suma* (Ia IIae, quaest. 10, art. 2), S. Tomás responde a la misma objeción: "Sufficiens motivum alicuius potentiae non est nisi obiectum, quod totaliter habet rationem motivi (per respectum ad voluntatem hoc est bonum perfectum, cui nihil deficit); si autem in aliquo deficiat non ex necessitate movebit." S. Tomás, como se ve, dice que unas veces el motivo es suficiente y que otras veces no lo es. A decir verdad, es suficiente en su orden, da el poder obrar, y no el obrar efectivamente.

Para captar el sentido de esta respuesta y ver cómo la libertad psicológica está fundada sin que la necesidad de los principios y de las conclusiones de la moral sea comprometida, hay que distinguir nítidamente, tal como nosotros lo hemos hecho, el juicio especulativo-práctico que dicta lo que es bueno *en sí* siempre y en todas partes, independientemente de las circunstancias (hay que ser justo) y el juicio práctico-práctico que dicta lo que es bueno *para nosotros, hic et nunc* (es para mí bueno en este instante cumplir este acto de justicia). La verdad del primer juicio, decía Aristóteles, es una verdad absoluta, "veritas eius accipitur per conformitatem ad rem"; la verdad del segundo es relativa a la rectitud actual del apetito, "veritas eius accipitur per conformitatem ad

appetitum rectum"[64]. El juicio especulativo-práctico, en efecto, concierne al orden de especificación, por ejemplo, *en sí* el acto de justicia es un bien conforme a la recta razón, el acto de injusticia sólo puede ser un bien aparente. El juicio práctico-práctico, por el contrario, por lo menos el que se requiere absolutamente para que haya libertad[65], concierne al orden de ejercicio; y este juicio, decimos, es indiferente a pesar de la presión de las disposiciones interiores y de las circunstancias exteriores actuales; por ejemplo, *hic et nunc* el acto de justicia es un bien para mí y al mismo tiempo no es un bien, yo puedo realizarlo y también abstenerme de realizarlo, lo que no sucedería sino en cuanto yo considero que *es bueno experimentar mi libertad*, rehusando responder al atractivo de los motivos más fuertes[66]. Siempre que el *no obrar* tiene sus ventajas y sus inconvenientes, al mismo tiempo que el *obrar* tiene los suyos, yo estoy en presencia de dos bienes finitos mezclados de no-bien; por desiguales que sean los dos partidos, el juicio práctico-práctico que concierne al ejercicio, por lo mismo que deriva de la sola inteligencia, permanece en cierto sentido indiferente. Es necesaria una intervención de la voluntad para vencer esta indiferencia. *La voluntad interviene, pues, aquí no solamente para el ejercicio puro y simple* (no habría más que espontaneidad, libertas a coactione), *sino para la conveniencia del ejercicio,* para que haya o no haya acto ejercido[67], y ésa es la esencia de la libertad de ejercicio, única que se requiere para que haya libertad.

---

[64] *Ethica,* VI, cap. II S. Tomás, lec. 2, S. Tomás, Ia IIae, quaest. 57, art. 4 y 5 ad 3um. "Verum intellectus speculativi accipitur per conformitatem ad rem (et non potest infallibiliter conformari in rebus contingentibus), verum autem intellectus practici per conformitatem ad appetitum rectum (quae quidem conformitas solum invenitur in contingentibus quae possunt a nobis fieri)."

[65] Sola la libertad de ejercicio es de la esencia de la libertad; para ser libre respecto de un objeto no es necesario poder amarlo u odiarlo, preferirlo a otro o preferir otro a él, basta poder amarlo o no amarlo. Para ser dueño de un acto propio basta poder obrar o no obrar.

[66] En este caso el *stat pro ratione voluntas* deviene motivo, objeto de un juicio; no es, como quieren los partidarios de la libertad de equilibrio, pura iniciativa de la voluntad. BILLUART, *De Actibus humanis,* dis. III, art. 4, § 4.

[67] Recordemos el texto de S. Tomás citado anteriormente, donde define lo que significa ser dueño de su juicio. No somos dueños de adherir o de no adherir a un primer principio, a una conclusión demostrada; aquí la voluntad interviene solamente para el ejercicio puro y simple, para aplicar la inteligencia a considerar y a juzgar; pero si se trata de formular un juicio determinado con un motivo objetivo insuficiente, la voluntad debe además intervenir de un modo especial para suplir esta deficiencia objetiva; y en este caso, nosotros somos *dueños de nuestro juicio.* "Sunt quaedam apprehensa, quae non adeo convincunt intellectum, quin possit assentire vel dissentire, vel saltem assensum vel dissensum suependere propter aliquam causam. Et in talibus assensus ipse vel dissensum *in potestate nostra est* et sub imperio cadit." Ia IIae, quaest. 17,

Estos dos juicios son sin duda muy diferentes entre sí. Nosotros podemos recibir el juicio especulativo-práctico de aquel que nos enseña la moral o de aquel que nos da un consejo; mientras que el juicio práctico-práctico es exclusivamente nuestro, absolutamente incomunicable. Confundir el segundo con el primero es verse obligado a decir con Platón que la virtud es una ciencia (Ia IIae, quaest. 58, art. 5); es también requerir para la ciencia disposiciones morales (σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ) que ésta no exige necesariamente *(Ibid.)*.

Tomemos el ejemplo del hombre que está a punto de ceder a la tentación. Colocado en dos ocasiones en las mismas circunstancias, puede una vez juzgar que le conviene pecar, otra vez que le conviene cumplir con su deber o por lo menos no obrar. El juicio práctico-práctico queda indeterminado, aun en función de las circunstancias. La inteligencia afirma sin duda por su juicio especulativo-práctico que el bien honesto es superior en sí al bien deleitable; puede ver también que dadas nuestras buenas disposiciones habituales el bien honesto es habitualmente preferible no sólo *en sí*, sino *para nosotros;* pero si se trata de decidir *hic et nunc* el *ejercicio* mismo de este acto particular por el que vamos a querer efectivamente este bien honesto, entonces la inteligencia abandonada a sí misma permanece en la indeterminación. ¿Por qué? Es porque aquí no se trata de considerar este bien parcial, desde el punto de vista de la especificación, en relación con los principios de la recta razón, o en su relación con los hábitos que se hallan como en la superficie de nuestra voluntad; sino, puesto que se trata de *ejercicio*, hay que considerar este bien parcial en su relación con la voluntad misma y en lo que ésta tiene de fundamental, puesto que se debe comprometer o emplear entera en el acto que se va a emitir. Ahora bien, el bien honesto en cuestión, al no hallarse exento de toda mezcla de mal o de pena, permanece inadecuado a la capacidad de la voluntad, y *tan inadecuado* como lo sería el bien deleitable; esta

---

art. 6. Hemos citado en el n. 60, en la exposición de la teoría tomista de la libertad, otros textos no menos convincentes de S. Tomás y de sus comentaristas. Hay aquí un caso semejante al de la fe ("intellectus credentis determinatur ad unum, non per rationem, sed per voluntatem; et ideo assensus hic accipitur pro actu intellectus, secundum quod a voluntate determinatur ad unum." IIa IIae quaest. 2, art. 1 ad 3um. "Actus fidei est actus intellectus determinati ad unum ex imperio voluntatis." IIa IIae, quaest. 4, art. 1. Solamente hay la diferencia de que en la fe el movimiento de la voluntad está motivado extrínsecamente por los juicios de credibilidad y de *credentidad* que le son anteriores. Aquí el movimiento de la voluntad no tiene más motivo que aquel al que le da la *prevalencia* en virtud del principio: *causae ad invicem sunt causae in diverso genere.*

inadecuación es una desproporción infinita y en cierto sentido siempre la misma; *differt tantum in ratione finiti.* La inteligencia no podría, pues, tener una razón suficiente absolutamente determinante cuando se trata de formular el último juicio práctico, porque no hay razón absolutamente determinante que permita pasar de lo infinito a tal cantidad o cualidad finita más bien que a tal otra.

"Razón suficiente sin suficiencia" (Raison suffisante qui ne suffit pas), diría Pascal, como en la cuestión de la gracia. Esta frase, en la que él veía una crítica contra los tomistas, es a su modo un rayo de luz. En todas partes en donde hay causas *ad invicem*, ¿no nos hallamos con este mismo hecho de causas suficientes en su orden, pero que para alcanzar *efectivamente* el resultado final no bastan por sí solas? Con más razón cuando se trata de pasar de lo infinito a lo finito. La cuestión de la suficiencia de la gracia se debe resolver por los mismos principios que la de la suficiencia del motivo [68]. La gracia suficiente nos *puede* hacer obrar bien, pero nuestra flaqueza o caída puede constituir un obstáculo en razón del cual Dios nos privará de la *gracia eficaz* que nos habría hecho obrar *efectivamente* bien. Así, la flor basta para producir el fruto, aunque es necesario, para que lo produzca efectivamente; que no sea destruída por el granizo y que reciba la luz del sol.

Esta respuesta a la objeción determinista está tomada, como se ve, del mismo principio de nuestra teoría.

Especificada por el bien universal, la voluntad no podría ser invenciblemente atraída por ningún bien mezclado de no-bien, en cuanto éste se presenta como tal. Es ella, si así se puede decir, de una profundidad infinita, abismo que sólo el bien absoluto puede colmar, potencia de amar que sólo los atractivos de Dios visto cara a cara pueden conmoverla hasta su raíz y cautivarla invenciblemente; no se puede inclinar con toda su inclinación y con todo su peso si no es hacia el objeto que aparece con toda evidencia y prácticamente con la plenitud de todo bien. Fuera de la esencia divina intuitivamente conocida, ninguna razón suficiente determina infaliblemente el ejercicio mismo del querer; el juicio que regula este ejercicio permanece indiferente en el sentido de que el atractivo de

---

[68] JUAN DE SANTO TOMÁS, *In Iam p. Summ. Theol.*, quaest. 19, disp. 5 art. 6. § 61... "Solvuntur argumenta ex defectu auxilii." La gracia eficaz suficiente es una gracia transitoria, preveniente y excitante, que produce en nosotros movimientos indeliberados de la voluntad, pias emociones, buenas aspiraciones, que inclinan a la elección. Nos dispone asi inmediatamente a realizar el acto deliberado, saludable, sin hacérnoslo producir, sin embargo, efectivamente. *Como motivo, ésta da el poder, no el obrar.* BILLUART, *De Gratia,* dis. V, art. 4. Véase *infra* n. 65, el mal moral y la causalidad divina universal.

un bien finito, útil o deleitable, solicita la voluntad sin poder conquistarla en el fondo. Es la voluntad la que tiene que *salirle al encuentro a este atractivo*, que es incapaz de llegar completamente hasta ella; *por lo cual es ella la que determina al juicio que la debe determinar a ella misma, causae ad invicent sunt causae.* Por la misma razón, mantiene ella a la inteligencia en la consideración que le agrada y suspende la investigación y deliberación intelectual o la deja proseguir; de ella depende en último análisis el que tal juicio sea el último. *El acto libre es una respuesta gratuita, procedente de las profundidades infinitas de la voluntad, a la solicitación impotente de un bien finito.*

Nunca se hará resaltar lo suficiente que la *certeza de sentido común* que tenemos de nuestra libertad, y que se llama la *conciencia de nuestro libre arbitrio,* no es más que la prueba metafísica de la libertad en estado confuso, como la definición nominal del libre arbitrio contiene confusamente en su definición real. Con prioridad a toda investigación filosófica, la razón natural que tiene por objeto primero, formal y adecuado *el ser universal,* y que conoce, por consiguiente, el *bien universal,* adquiere por reflexión la seguridad de la existencia de nuestro libre arbitrio. Esta reflexión es la conciencia intelectual. Y ¿en qué *medio objetivo,* conoce así la razón natural nuestra libertad, si no es en el *bien universal* y su *desproporción infinita con un bien particular?* Tenemos así un conocimiento confuso pero absolutamente cierto de la *amplitud infinita* de nuestra voluntad y de su *indiferencia dominadora* respecto de todo bien finito.

Parece fuera de duda que es esto lo que ha hecho decir a Descartes: "la voluntad es infinita... no hay más que la sola voluntad o la sola libertad del libre arbitrio; que yo experimento ser tan grande que no concibo la idea de otra más amplia y más extensa, de tal modo que es ella principalmente la que me hace conocer que llevo en mí la imagen y semejanza de Dios" *(4a Medit.).* Desde nuestro punto de vista, un intelectualista puede decir en cierto sentido con el libertista Lequiér [69] "por la libertad *no (solamente) devenir sino hacer, y en haciendo hacerse...* ¿Quién no ha experimentado con un placer mezclado de espanto, ejercer en sí, sobre sí el poder [70]... (de) formar su persona? ¿Qué hombre ha entrevisto sin vértigo el grandor, la majestad... del hombre, cuando la idea

69 Lequier, *Recherche d'une vérité première,* frag. pág. 85.

70 Lequier escribe aquí: "poder *crear* y formar su persona"; poco después dice: "la majestad y la *divinidad* del hombre." Estas expresiones metafóricas reciben evidentemente un sentido exagerado en el libertismo de Lequier,

real de la libertad, la explosión de la conciencia, le descubriría de un golpe el fondo de su ser? Un relámpago que descubre y hace ver un abismo".

Reconocemos así la parte de verdad que se oculta en la filosofía de la libertad. Admitimos en cierto sentido las iniciativas del querer, afirmamos que si la voluntad humana no es creadora, es por lo menos en el orden de las causas segundas fuente de acción; no es solamente *movida* para *devenir* lo que no era, sino que ella misma obra, y mueve y hace obrar. Introduce en el mundo una serie de hechos que no resultan necesariamente de los antecedentes puestos. Tal es el papel que puede desempeñar aquel que no se contenta con conocer, sino que al mismo tiempo sabe y puede querer.

Volvemos aquí al fundamento de nuestra tesis: el principio radical de la *libertad* es la *inteligencia* en cuanto conoce la pura razón de bien; el principio próximo es la *amplitud infinita de la voluntad* especificada por el bien universal. El principio radical de la *elección o acto libre* es la *indiferencia del juicio,* el principio próximo es la *indiferencia dominadora de la voluntad* respecto de todo bien que le es presentado como mezclado de no bien.

*

Pero queda una última dificultad. Admitir, en el sentido que nosotros la entendemos, una razón suficiente y determinante que no determina infaliblemente, ¿no es admitir una contradicción? El principio de razón de ser ¿no es acaso solidario del principio de identidad y como él sin excepción o restricción posible?

Advirtamos en primer lugar que si nuestra teoría impusiera una restricción al principio de razón de ser, esta restricción no sería solamente impuesta, como dicen los libertistas, por la necesidad de salvaguardar la moral, sino por la desproporción entre lo finito y lo infinito, entre lo particular y lo universal.

Por lo demás, esta restricción es sólo aparente. Más bien es una consecuencia de la restricción aparente impuesta al principio de identidad, cuando con Platón y Aristóteles se afirma que un cierto *no ser* en cierto modo *es.* Este no ser es la *potencia,* que no es ser actual o en acto, sino ser indeterminado, medio entre el ser actual y la pura nada. Si se puede hablar de una *razón suficiente y deter-*

que excedería el error pelagiano en la glorificación del hombre, negaría la presciencia y la premoción, y concebiría a nuestra libertad más bien como una libertad primera que como una libertad segunda.

minante que no determina infaliblemente, es porque se ha podido anteriormente afirmar que un *cierto ser en un sentido no es.* Si puede haber una *razón de obrar* que por sí misma no determina *actualmente* y necesariamente la acción, es porque puede haber fuera de la nada el *ser indeterminado* que por sí mismo no es *ser actual.* El orden de la acción sigue el orden del ser. El principio de razón de ser vinculado con el principio de identidad se funda como éste en la noción de *ser,* pero ésta es *análoga* y no unívoca, se extiende al ser indeterminado y al ser determinado. Hay, por consiguiente, unas razones de ser necesariamente determinantes y otras que no lo son.

Esta realidad del no ser o de la *potencia* se les impuso, según vimos (n. 21), a Platón y a Aristóteles, cuando se empeñaron en hacer inteligible en función del ser la oposición entre lo uno y lo múltiple, entre lo perfecto y lo imperfecto, lo puro y lo mezclado, lo universal y lo particular, lo infinito en perfección y lo finito, es decir, la oposición de los términos entre los cuales se coloca precisamente la *libertad* y la *razón suficiente* que nos *puede* determinar, pero que no nos da la *determinación actual;* tal como la *gracia suficiente,* según los tomistas, nos da el *poder* obrar bien y no el *obrar bien efectivamente.*

Platón en el *Sofista*[71] establece la existencia del no ser, para explicar la multiplicidad de los seres que son todos ser y que, por consiguiente, difieren unos de otros por algo que no sea ser. La multiplicidad, que se da de hecho, le obliga "a meter las manos en la fórmula de Parménides y afirmar que el no ser existe", medio entre el ser y la pura nada, límite del ser. Por la oposición entre el ser puro y la mezcla de ser y de no ser se explica también la oposición entre lo perfecto y lo imperfecto, lo universal y lo particular. Aristóteles precisa este concepto por su análisis del devenir; el *no ser relativo* deviene la *potencia* que es la única que permite hacer el devenir inteligible en función del ser: "ex ente non fit ens, quia iam est ens; ex nihilo nihil fit; et tamen fit ens; ex quo fit? Ex quodam medio inter nihilum et ens, et hoc medium vocamus potentiam"[72]. En lo sucesivo la materia se concibe como una potencia que es a la vez sujeto del devenir substancial y principio de individuación. Una multiplicidad de individuos de la misma especie sólo se explica si se admite la potencia (materia) como límite del acto que les es común (la forma). Más tarde se dirá que la

[71] *El Sofista,* 241 D, 257 A, 259 E. Cf. BROCHARD, *De L'Erreur,* 2ª edic. pág. 15-27.
[72] *I Phys.,* cap. VIII, Comentario de S. Tomás, lec. 14.

multiplicidad de los seres en general sólo se explica si se admite la potencia (esencia), límite del acto que les es común (existencia).

El concepto de potencia es fundamental en el aristotelismo; es la base de la teoría de las cuatro causas, de la de la unión del alma y el cuerpo; es el principio de la teoría de las facultades[73], de la teoría del conocimiento (la potencia intelectual es de naturaleza intencional, esencialmente relativa al ser), de la teoría de la voluntad, esencialmente relativa al bien universal y superior al bien particular.

El ser en potencia, este medio entre el ser en acto y la pura nada, se impone, pues, absolutamente para hacer inteligibles en función del ser la multiplicidad y el devenir que parecen a primera vista una violación del principio de identidad. Este mundo múltiple y cambiante en cierto modo *no es,* decía Platón, por lo cual no podría existir por sí; el principio de identidad y sus derivados nos obligan a referirlo y vincularlo con el Ser puro o con "la parte más brillante del ser", al Bien puro, sin mezcla de no bien. Sólo en este último se verifica rigurosamente la fórmula de Parménides: "el Ser es". El mismo Dios revelándose a los hombres dijo: *Ego sum qui sum.*

Este medio entre el ser actual y la pura nada, necesario para hacer inteligible la multiplicidad y el devenir, impone un límite al intelectualismo. La potencia no es positivamente inteligible en sí misma, sino sólo en su relación con el acto, "unumquodque cognoscibile est, secundum quod est in actu" (Ia, quaest. 12, art. 1). Sócrates, Platón y Aristóteles sostenían que el individuo es inefable porque sólo hay ciencia de lo universal; es porque el principio de individuación es la materia, es decir lo indeterminado. Donde quiera que haya potencia, es decir en todo lo creado, mezcla de ser y de no ser, de bien y de no bien, habrá indeterminación; es decir, ausencia relativa de inteligibilidad.

Por ello, no debe llamar nuestra atención si la determinación de libre arbitrio que se pone o establece precisamente entre lo universal y lo particular, entre lo uno y lo múltiple, entre el bien puro y el bien mezclado, no es positivamente inteligible en todo lo que ella es. ¿Cómo podría haber una razón suficiente infaliblemente determinante para emitir el acto libre, para pasar de lo universal a tal particular más bien que a tal otro, de lo infinito a tal cantidad o cualidad finita más bien que a tal otra?

[73] Esta *teoría de las facultades,* supuesta por nuestra tesis, en vez de ser artificial y verbal como dicen los nominalistas, es la única que hace *inteligible, en función del ser,* la actividad psicológica.

Hay *indeterminación en el querer, porque hay indeterminación en la inteligencia* (indiferencia de juicio); y hay indeterminación en la inteligencia, *porque hay indeterminación* o potencialidad *en el ser,* porque el ser se divide en potencia y acto. El problema de la libertad se enraíza así en la primera división del ser.

A la indeterminación en el bien a quererse debe responder una indeterminación en la voluntad que lo quiere. Frente a la voluntad creadora ningún posible tiene derecho a la existencia; por consiguiente, si un posible entre muchos otros llega a la existencia, es gracias a la inefable y más que misteriosa *libertad,* análoga, en el orden de la acción, a lo que es la *esencia* y la *materia* en el orden del ser. Así como la esencia finita que limita la existencia es un no ser que es, del mismo modo la materia que limita la forma es también un no ser que es, y así también el motivo de la libertad es una razón suficiente que puede determinar pero no determina infaliblemente. Es el misterio ineluctable de las relaciones del derecho y del hecho. Y aun hay ahí más que un misterio. ¿Por qué?

"Un futuro libre, dice S. Tomás, (IIa IIae, quaest 171, art. 3), excede en cierto sentido el conocimiento humano más que el misterio sobrenatural de la Trinidad. En efecto, este misterio es perfectamente *cognoscible en sí mismo,* pero no lo es naturalmente *para nosotros* a causa de la flaqueza de nuestra inteligencia creada. *Los futuros libres en sí mismos no son cognoscibles, porque su verdad no está determinada,* quaedam in seipsis non sunt cognoscibilia, ut contingentia futura, quorum veritas non est determinata." Y esto es lo que ya había dicho Aristóteles en su *Perihermeneias* (lib. I, cap. IX, comentario de S. Tomás, lec. 14).

Más que misteriosa es la libertad, porque también de ella se puede decir lo que S. Tomás dice de la materia prima: el mismo Dios no puede conocer la materia en sí misma, independientemente de los compuestos. "Nam materia secundum se neque esse habet, neque cognoscibilis est." (Ia, quaest. 15, art. 3, ad 3um). La supercomprensión de las causas invocada por Molina jamás podría permitirle a Dios prever con certeza cómo en tales circunstancias precisas se decidiría tal libertad creada, si no decretara Él mismo promoverla en tal sentido más bien que en tal otro, Hay ahí algo indeterminado que no es inteligible ni siquiera para Dios. Querer defender, como Molina y Suárez, una presciencia sin decretos libres pre-determinantes es terminar fatalmente en el determinismo de las circunstancias; aquí sólo Leibnitz es consecuente consigo

mismo, como se lo hace notar a los molinistas (*Theod.*, I, § 48) [74].

"Es a primera vista un singular atrevimiento, ha escrito Brochard, admitir la existencia de un elemento irreductible al pensamiento y, como dicen los alemanes, ilógico. Sin embargo, esta concepción presenta ciertas ventajas... (Permite admitir) el libre arbitrio que existe por lo menos a título de apariencia y al cual no puede darle cabida el intelectualismo" [75].

Este elemento, llámese como se quiera, no es sino el no ser platónico o mejor la δύναμις aristotélica. Brochard ha mostrado también en muchas ocasiones que la existencia del no ser es "una de las ideas fundamentales del sistema de Platón. (Sólo el no ser) hace posible la comunicación o la participación de las ideas entre sí, y por consiguiente la existencia del mundo, la posibilidad del juicio afirmativo y la del error" [76].

Aristóteles, por su división del ser en potencia y acto (*Metaph.*, lib. IX), precisa admirablemente lo que hay que entender por este no ser que en cierto modo es: la *potencia* o *el ser todavía indeterminado*. Leibnitz no comprendió la posibilidad de este medio entre la pura nada y el acto, y sustituyó la potencia por la *fuerza,* en la cual él no ve más que un acto impedido o contenido; toda indeterminación desaparecería así, lo que debía conducirlo al determinismo del intelectualismo absoluto. La afirmación del ser indeterminado contiene, por el contrario, implícitamente la solución del problema de la libertad. En vez de ser excluída por el intelectualismo, la libertad es así fundada por él; mientras que el empirismo jamás dará cabida si no es a la espontaneidad o al azar.

Esta solución aparecerá de modo más claro cuando planteemos el problema en Dios, cuando estudiemos la soberana independencia del Ser en sí subsistente respecto de todo lo creado, la libertad del acto creador respecto de la elección del mundo y de la elección de los elegidos. Compreenderemos mejor que toda mezcla de ser y de no ser por perfecta que sea queda a distancia infinita del puro ser, y que su realización no agrega ninguna perfección nueva; que no puede haber razón infaliblemente determinante que entrañe la realización de un finito más bien que de otro, quedando todo finito a

---

[74] Es gracioso ver cómo éstos (los molinistas) se atormentan por salir de un laberinto, del que no hay absolutamente ninguna salida... Jamás saldrán en el acto precedente de la criatura libre que la inclina a determinarse." Los tomistas han dicho siempre: la ciencia media conduce necesariamente al determinismo psicológico. BILLUART, *De Deo,* dis. VI, art. 6, § 5 y 6.

[75] BROCHARD, *De L'Erreur,* 2ª edic., pág. 265.

[76] *Année Philosophique,* 1906, pág. 17; *De L'Erreur,* 2ª edic., págs. 15-27.

distancia infinita de lo Infinito. Querer, como Espinoza o aún como Leibnitz, dar una explicación perfectamente inteligible y como geométrica de la coexistencia de lo finito y de lo infinito, es sentar el principio del determinismo y por consiguiente del panteísmo, que es la identificación absurda de lo finito y de lo infinito.

Pero en tal caso, ¿no parece imponerse nuestra solución a todos aquellos que admiten con Platón, Aristóteles y S. Tomás *la prioridad del ser sobre la inteligencia?* Secrétan ha creído salvaguardar la libertad negando la objetividad de los primeros principios. Por el contrario, la libertad no tiene lugar en un intelectualismo si éste no es al mismo tiempo realista. Si existe la prioridad del ser, concebido como un absoluto, sobre la inteligencia, concebida como relativa al ser, no es necesario que todo en lo real sea positivamente inteligible, que el tránsito del Ser increado al creado, de lo infinito a lo finito, de lo uno a lo múltiple, de lo universal a lo particular, se pueda deducir del principio de razón. El intelectualismo se limita también él mismo poniéndose o afirmándose como un *realismo,* y distinguiendo en el ser, al que le reconoce una prioridad sobre el pensamiento, un elemento plenamente inteligible, el acto, y otro elemento fundamentalmente obscuro para la inteligencia, pero necesario para resolver los argumentos de Parménides y explicar en función del ser la multiplicidad y el devenir.

Leibnitz rechaza esta solución, porque en el fondo, como hace notar Boutroux, "Leibnitz no hace, como Platón, depender la inteligencia de la verdad, sino que, situado en el punto de vista moderno de la glorificación de la personalidad, ve en la inteligencia y la voluntad el soporte indispensable de la verdad (*Erdm.,* 562)" [77].

Eso se puede entender justamente de la verdad lógica que no está más que en el juicio, pero no de la verdad ontológica que se identifica con el ser cognoscible. La inteligencia no se concibe más que en un ser que conoce y relativamente al ser cognoscible. El ser, por el contrario, se concibe sin ella. Leibnitz ha desconocido la prioridad del ser sobre la inteligencia, como ha confundido la *potencia* con la *fuerza* que es, según él, un acto impedido o contenido; debe fatalmente terminar, así en el intelectualismo absoluto y en el determinismo.

77 BOUTROUX, *La Monadologie.* Notice, pág. 84. OLLÉ-LAPRUNE dice también: *La tesis* racionalista se nos presenta bajo cinco aspectos: "el ser se reduce al pensamiento, el querer se reduce al pensamiento; la razón no supone ninguna otra cosa en que ella se funde; la fe natural o sobrenatural se reduce a la razón; la razón ejerce una fiscalización y dirección suprema sobre todo conocimiento." *La Raison et le Rationalisme, citado* en los *Annales de Philos. chrétienne,* 1907, abril, pág. 21.

Hasta se puede preguntar si su filosofía no conduce lógicamente, por medio del dinamismo, al intelectualismo evolucionista de Hegel, que *reduce el ser al pensamiento,* lo que es a lo que debe ser, el hecho realizado al derecho, el éxito a la moralidad [78]. Ahora bien, desde este punto de vista hay que afirmar que la realidad fundamental es *devenir,* y se debe necesariamente excluir el principio de contradicción de la razón y de la realidad, para hacer de él una ley de lógica inferior, del entendimiento que trabaja sobre abstracciones. Hacer del devenir la realidad fundamental es negar el principio de identidad como ley fundamental de lo real, o lo que es lo mismo, afirmar que la naturaleza íntima de las cosas es una contradicción realizada. Negar el Acto puro o el Bien puro que es al ser como A es a A, es poner la absurdidad en la raíz y como fundamento de todas las cosas. En este punto los libertistas absolutos como Bergson y Le Roy se suman al intelectualismo absoluto de Hegel [79]. Estos dos sistemas extremos se encuentran en cuanto uno y otro identifican los contradictorios en el devenir.

S. Tomás se libra del determinismo psicológico manteniendo la subordinación de la voluntad a la inteligencia, porque afirma más profundamente que Leibnitz la dependencia de la inteligencia respecto del ser. El único medio posible entre el intelectualismo absoluto de Hegel y el libertismo absoluto de Secrétan y de los partidarios de "la filosofía nueva" no es el intelectualismo leibnitziano: es esta filosofía del concepto, realista por esencia y comienzo, que fué

78 Como advierte BOUTROUX en su introducción a *La Monadologia,* pág. 129, "La idea maestra de Leibnitz es la de la *tendencia* considerada como intermediaria entre la potencia y la acción. Situada en el fondo de las cosas, la *tendencia* así concebida, realiza la unidad y la armonía de estas propiedades contrarias cuya coexistencia no se podía explicar... (Los simples posibles se definen a sí mismos en el sistema leibnitziano por esta tendencia positiva a la existencia, de donde procede la necesidad moral que se le impone a Dios de crear y de crear un mundo posible más bien que otro). Como nota Boutrox, *ibidem,* pág., 131: *"La razón suficiente de Leibnitz termina por devenir en Hegel la identidad de los contradictorios."*

79 Se pone de manifiesto una contradicción similar en SECRÉTAN, quien escribe: "Una libertad sin inteligencia es imposible, se confundiría con el azar que no es una forma de la causalidad sino una negación. Ahora bien, es la idea de libertad la que nosotros hemos obtenido. ¡Una potencia que se determina a sí misma sin conciencia de la ley según la cual se realiza! Sólo hay ahí palabras contradictorias, el ser libre es inteligente; es inútil insistir sobre este punto." *La philosophie de la liberté,* 2ª edic., tomo I, XVII lec., pág. 403. "Pero muy por el contrario, dice a este respecto Pillon, es muy importante insistir en ello", porque habría que decidir si la inteligencia en el Absoluto condiciona la libertad como en nosotros, lo que sería la ruina del sistema de Secrétan, o si es a la inversa y si "la libertad absoluta se confunde con esta contingencia radical de la causalidad. He ahí el dilema que se plantea y que merecería cierta atención. Secrétan pasa de largo sin hacer ningún esfuerzo por escapar." PILLON, *La Philosophie de Ch. Secrétan,* pág. 33.

preparada por Sócrates, desarrollada por Platón y sistematizada por Aristóteles; filosofía que se puede llamar *filosofía del ser;* por oposición a la filosofía del fenómeno o a la filosofía del devenir. Los teólogos que afirman la libertad divina y humana en nombre de la revelación pretenden permanecer fieles a los principios del verdadero intelectualismo, que no es más que esta filosofía del ser: a la inteligencia el orden de especificación y de las esencias, a la voluntad el orden de ejercicio o de las existencias y de los individuos. No hay ninguna antinomia entre el intelectualismo y la libertad, si el intelectualismo es al mismo tiempo un realismo, y si la inteligencia consiente en dejarse mensurar por el ser y no pretende mensurarlo, si comprueba la desproporción infinita existente entre lo universal y lo singular, y no pretende deducir el segundo del primero, lo múltiple de lo uno o lo finito de lo infinito.

*

Toda esta controversia contra el determinismo se puede resumir como sigue.

Objeción. El principio del determinismo es que una misma causa en las mismas circunstancias produce siempre el mismo efecto; el cambio del efecto sin cambio previo en la causa o en las circunstancias, carecería efectivamente de razón de ser, lo que es imposible. Ahora bien, la libertad de indiferencia colocada en dos ocasiones en las mismas circunstancias podría una vez aceptar el objeto propuesto y otra vez rehusarlo. Por lo tanto, la libertad de indiferencia sería una violación del principio de razón de ser, que no puede ser violado.

Respuesta. Se debe distinguir la mayor: el principio es verdadero tratándose de una causa que esté determinada a un efecto, como una causa natural; además, se necesitaría que obrara actualmente en ambos casos. Este principio no se aplica inmediatamente a una causa indeterminada como es la voluntad. Ésta está determinada sin duda respecto del bien universal, pero no respecto de los bienes particulares.

1ra. Instancia. Pero la voluntad no puede elegir un bien particular si no está determinada por la inteligencia. Pero la inteligencia situada en dos ocasiones en las mismas circunstancias ante el mismo bien particular no puede cambiar su juicio, ello sería contrario al principio de razón de ser. Por consiguiente, la voluntad, colocada en dos ocasiones en las mismas circunstancias ante el mismo bien particular, no puede cambiar su elección.

Respuesta. Se debe distinguir la mayor: la voluntad es determinada por la inteligencia en el orden de especificación o de causalidad formal; pero ella determina a la inteligencia en el orden de eficiencia a tal consideración más bien que a tal otro. Y cuando se trata de acción a ejercerse, la prioridad le corresponde pura y simplemente a la causalidad eficiente. Pertenece, pues, a la voluntad obrar o no obrar.

2ª Instancia. Pero ni siquiera en el orden de ejercicio hay diferencia entre la libertad y la espontaneidad, y ella no puede *preferir* obrar más bien que abstenerse, a no ser que esté formalmente determinada por la inteligencia. Ahora bien, la inteligencia situada en dos ocasiones en las mismas circunstancias ante la misma acción a realizarse no puede juzgar una vez que conviene obrar y otra vez que no conviene obrar; el cambio de este juicio sería contrario al principio de razón de ser. Por consiguiente, la libertad de ejercicio, si difiere de la simple espontaneidad, es imposible; no puede ser más que una espontaneidad iluminada por la razón o extraviada por la imaginación.

Respuesta. Hay que distinguir la menor: este cambio de juicio sería contrario al principio de razón de ser, si hubiera una razón de ser infaliblemente determinante para pasar del deseo del bien universal al querer de tal bien particular más bien que de tal otro. Concedo; por el contrario, este cambio no repugna si no hay razón de ser infaliblemente determinante para pasar de lo infinito a tal cantidad o cualidad finita más bien que a tal otra.

3ª Instancia. El principio de razón de ser, susceptible de ser demostrado por el absurdo, se extiende como el principio de contradicción a todas las modalidades del ser y de la acción. Ahora bien, no sería ello así si la elección se produjera sin razón de ser determinante. Por consiguiente, debe haber una razón de ser determinante para pasar del deseo del bien universal al querer de tal bien particular más bien que de tal otro.

Respuesta. Hay que distinguir la mayor: este principio se extiende no *unívocamente,* sino *analógicamente* a todas las modalidades del *ser* y de la acción; así, la noción misma de ser que es análoga le conviene proporcionalmente al ser en acto y al ser en potencia. La menor se distingue también: la elección supone una razón *suficiente,* que de suyo *la puede determinar,* pero no supone una razón *suficiente* que de suyo *la determine efectivamente.* Así, el ser es o bien ser actual o bien ser en potencia.

62º La libertad y la sabiduría divina. Por lo que sabemos sobre las relaciones entre la inteligencia y la voluntad humana en el acto libre, es posible resolver las supuestas antinomias que existirían según los deterministas, y también según los libertistas, entre la necesidad de las verdades contempladas por la sabiduría divina, y la libertad creadora.

Espinoza niega en Dios la libertad, por hacer existir todas las cosas por la necesidad enteramente geométrica de la naturaleza divina. Por consiguiente, todos los posibles son realizados; el bien y el mal suceden necesariamente, sólo dicen relación a nosotros y no a Dios.

Los cartesianos, por el contrario, so pretexto de liberar la voluntad divina del yugo de la necesidad, la han hecho enteramente indiferente, con una indiferencia de equilibrio. Según ellos, Dios ha establecido la distinción entre el bien y el mal, entre las verdades eternas y las esencias de las cosas, por un decreto arbitrario. Los nominalistas con Ockam habían sostenido la misma doctrina. Por el contrario S. Tomás había dicho: "Sostener que la justicia depende simplemente de la voluntad de Dios (ex simplici voluntate), es decir que la voluntad divina no está dirigida por la sabiduría, lo que es una blasfemia" [80].

Leibnitz [81] reprueba el determinismo absoluto de Espinoza, en el cual sólo ve un sistema absurdo e indigno, que no le deja al Autor de la naturaleza ni entendimiento ni voluntad. No hay dificultad en demostrar que no todas las cosas son geométricamente necesarias en la creación. La proposición geométricamente necesaria es aquella cuya contradictoria encierra contradicción, por ejemplo, $2 + 2 = 4$. Pero no encierra contradicción el que Espinoza hubiera muerto fuera de La Haya; la proposición Espinoza murió en La Haya, no es, pues, geométricamente necesaria.

Por lo demás, Leibnitz declara contra los cartesianos que es injuriar a Dios el hacerlo indiferente al bien y al mal; decir, por ejemplo, que si Dios no hubiera prohibido positivamente asesinar, el asesinato no sería un acto culpable. Esta doctrina, añade, lleva a un escepticismo irremediable por lo que concierne a lo justo y lo injusto, porque nada podría obligar a Dios a guardar su palabra.

[80] S. Tomás, *De Veritate*, quaest. 23, art. 6: "Utrum iustitia in rebus creatis ex simplici divina voluntate dependeat."

[81] Véase sobre esta discusión *Obras de Leibnitz*, edic. Erdmann, 139... 558... 563... y edic. Janet. *Théodicée*, § 36, 43-54, 104, 196, 201, 304-309, 360.

Entre lo verdadero y lo falso, entre lo justo y lo injusto no hay elección para Dios.

Leibnitz pretende resolver la antinomia que forman las doctrinas de ~~Espinoza y de~~ Descartes, por su concepción de la necesidad moral, intermedia entre la necesidad absoluta y la libertad de equilibrio. Esta necesidad moral es la que le es propia al principio de razón suficiente en su aplicación a las existencias o seres y consiste en la elección de lo mejor; ella inclina infaliblemente a la voluntad divina sin obligarla por necesidad. La elección divina es así liberada de la necesidad geométrica, pero lo arbitrario sería lo irracional o el azar, y es por consiguiente indigno de Dios. De donde hay que concluir, según el autor de la *Teodicea*, que Dios no sería ni bueno ni sabio si no hubiera creado [82], y si no hubiera creado el mejor de los mundos posibles. Todos los decretos divinos son moralmente necesarios, el de la Encarnación como el de la creación, así como también aquél por el que Dios ha elegido y predestinado a tal hombre más bien que a tal otro (*Theod.*, § 104).

Este determinismo divino está íntimamente unido en Leibnitz a su teoría dinamista de los posibles. Cada posible, según él [83], encierra una *tendencia* a la existencia, proporcional a su perfección, a su riqueza de inteligibilidad, de orden, o de componibilidad. La existencia, por otra parte, no podría ser más que la pretensión (*exigentia*) de la esencia al desarrollo o al despliegue. De ahí se sigue que entre la infinidad de combinaciones posibles existe necesariamente aquélla por la cual es llevada a la existencia la mayor cantidad de esencia o de posibilidad. El *fiat* divino da así la existencia al mejor de los mundos posibles. "Y si no hubiera habido un mundo que fuera el mejor, Dios no hubiera creado ninguno", puesto que no hace nada sin razón (*Theod.*, § 8 y § 201). Todo absolutamente, hasta el menor de los detalles, está necesariamente regido en el mundo según el principio de lo mejor; nada puede cambiar en el universo sin que todo sea cambiado al mismo tiempo. (*Erdm.*, 506). Es el mejor que se puede concebir, porque realiza el más alto grado de variedad en la unidad y de unidad en la variedad. El mal se explica del siguiente modo: toda criatura por su esencia es necesariamente imperfecta, menos perfecta que Dios, y la variedad requiere que no todas las criaturas tengan el mismo grado de perfección; el tener mil Virgilios bien encuadernados en la

[82] *Obras de Leibnitz*, edic. Erdmann, 563 a.

[83] *Obras de Leibnitz*, edic. Erdmann, 147 b., 148 a. Exponemos esta teoría leibnitziana según Boutroux, datos sobre la Monadología, pág. 91.

propia biblioteca, ¿se llamaría eso razón? El dolor y el pecado son la consecuencia de la imperfección de las criaturas y la condición de un bien superior. Las sombras hacen resaltar los colores; una disonancia colocada en lugar oportuno da relieve a la armonía; nos gusta que las tragedias nos hagan llorar. En el orden intelectual el error suscita la verdad; en el orden moral la gracia divina nos ha sido dada con superabundancia allí donde había abundado el pecado. Es indudable que Dios no puede ser en nada causa del pecado, pero conviene que lo permita. Leibnitz añade (*Theod.*, § 10): "¡No se canta la víspera de Pascua en las iglesias de rito romano:

O certe necessarium Adae peccatum
Quod Christi morte deletum est!
O felix culpa, quae talem ac tantum
Meruit habere redemptorem!

"Así, concluye Leibnitz, si el menor mal que sucede en el mundo faltara, ya no sería el mundo, que por limitado y humilde que sea, al pasar el pro y el contra fué hallado el mejor por el Criador que lo eligió." (*Theod.*, § 9). ¡Tales son las experiencias de la "Matemática universal"! Pero ¿acaso la sabiduría divina no es nada más que una matemática?

Esta doctrina leibnitziana de la necesidad moral y del optimismo absoluto ¿deja subsistir en Dios una verdadera libertad? ¿No se reduce la acción de Dios a la influencia o intervención de una razón impersonal?

La Iglesia, tal como anteriormente hemos dicho, rechaza la tesis de la necesidad moral, y define que Dios ha creado con una absoluta libertad libre de toda necesidad [84]. Una proposición rosminiana que afirmaba la necesidad moral de la creación fué condenada [85], así como una tesis de Abelardo según la cual Dios no puede hacer sino lo que ha hecho y tal como lo ha hecho, y que en particular ni debe ni puede evitar el mal [86].

84 Concilio Vaticano (Denzinger, n. 1783) "Deus... *liberrimo consilio*... condidit creaturam." n. 1805: "si quis dixerit Deum *non voluntate ab omni necessitate libera*, sed tam necessario creasse, quam necessario amat se ipsum: A. S."

85 "Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis et qui est ratio, qua se determinat ad creandum, *moralem necessitatem* constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: huiusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem." Denzinger, n. 1908.

86 "Quod ea solummodo possit Deus facere vel dimittere, vel eo modo tantum, vel eo tempore, quo facit et non alio."

En verdad Leibnitz no resuelve la antinomia entre la sabiduría y la libertad divina sino sacrificando la libertad.

La verdadera solución ha sido expuesta por S. Tomás en la Ira. parte de la *Suma Teológica;* se deduce de su teoría general de la libertad. Podemos reducir esta enseñanza a cuatro proposiciones: 1º, Dios se ama necesariamente a sí mismo; 2º, crea libremente, sin necesidad moral, según una conveniencia real que no lo inclina infaliblemente, y de la cual podría prescindir sin dejar por ello de ser bueno y sabio; 3º, Dios habría podido elegir un mundo *mejor,* pero no habría podido ordenar sus elementos *mejor* que los del mundo actual o disponerlos con más sabiduría; 4º, hay en Dios libres preferencias que son en sí mismas su razón y en las cuales brilla su soberana y absoluta libertad.

Fácil es ver cómo sus conclusiones derivan de la doctrina tomista de la libertad, y cómo salvaguardan al mismo tiempo la sabiduría divina y su libre elección.

1º *Dios se ama necesariamente a sí mismo:* "La voluntad divina, dice S. Tomás (Ia, quest. 19, art. 3), dice relación necesaria a la bondad divina, que es su objeto propio. Luego Dios quiere o ama necesariamente su bondad, lo mismo que el hombre quiere necesariamente su felicidad, y lo mismo que cualquier facultad dice relación necesaria a su objeto propio y principal, como la vista al color, porque es propio de la esencia misma de esta facultad tender hacia el objeto que la especifica." Además, si el hombre puede dejar de pensar en la felicidad y de quererla actualmente, lo que constituye la libertad de ejercicio de este acto, Dios no puede dejar de conocerse y de amarse; toda libertad desaparece aquí, tanto la de ejercicio como la de especificación. Y lo mismo sucede en los bienaventurados, que no dejan de ver a Dios tal como es en sí mismo y no pueden dejar de amarlo.

2º *Dios crea libremente.* "En efecto, continúa S. Tomás, *loc. cit.*, a las demás cosas Dios las quiere en cuanto están ordenadas al soberano Bien como a su fin. Ahora bien, cuando queremos un fin no queremos necesariamente los medios para ese fin, a no ser que sean indispensables para la obtención de tal fin; por ello, el que quiere conservar la vida debe querer necesariamente el alimento, y el que quiere pasar el mar tiene que querer necesariamente el indispensable navío. Pero cuando un medio no es indispensable

"Quod Deus nec debeat, nec possit mala impedire." Denzinger, n. 374, 375. Véanse también los errores de Eckhart, Denzinger, n. 501, 502.

para la obtención de un fin, tampoco es necesario quererlo; no se necesita tener un caballo para pasear, porque se puede pasear sin él. Por lo tanto, como la bondad de Dios es perfecta y puede existir sin las cosas creadas, puesto que no recibe de ellas ninguna perfección, Dios no tiene que querer necesariamente las cosas creadas; pero en el supuesto que las quiera, no puede no quererlas, porque su voluntad es inmutable."

El acto creador es libre con libertad de ejercicio, y vamos a añadir también que hay en él libertad de especificación. ¿Equivale esto a decir que carece de motivo, de razón suficiente? De ninguna manera. Hay una altísima conveniencia en que Dios cree. S. Tomás lo expone así (Ia, quaest. 19, art. 2), valiéndose de una analogía: "Las cosas naturales, dice, tienen natural inclinación hacia el propio bien, no sólo para adquirirlo cuando no lo tienen o para descansar en él cuando lo tienen, sino también para difundirlo en los demás seres en cuanto les es posible. Así vemos que todo agente, cuando ha alcanzado un estado perfecto en acto, produce seres semejantes a él. Proporcionalmente esta inclinación se encuentra en la voluntad entre los seres dotados de inteligencia; nos sentimos inclinados a comunicarles a los demás el bien que ya poseemos, si tal bien es comunicable. Esto es principalmente propio de la voluntad divina, de la cual en virtud de cierta semejanza deriva toda perfección. En consecuencia, si los seres naturales cuando son perfectos en su línea, difunden el bien que hay en ellos, con mayor razón la voluntad divina habrá de hacer partícipes a los demás seres del bien que hay en ella, en cuanto es comunicable. Así pues, Dios se quiere a sí mismo como fin, y quiere a las criaturas subordinándolas a su divina bondad, de la cual le parece conveniente hacerlas partícipes."

¿Es tan fuerte esta conveniencia que llegue a constituir una necesidad moral, como pretende Leibnitz; se sigue de ahí que Dios no sería ni bueno ni sabio si no creara, y que le faltaría una perfección necesaria? De ningún modo. Cayetano la explica como sigue en el comentario al artículo de S. Tomás que acabamos de citar. Muestra cómo el principio, *"el bien es difusivo de sí mismo"*, debe entenderse *analógicamente* o proporcionalmente como la misma noción de bien sobre la cual se funda, y como la de apetito o voluntad. En los seres naturales es una perfección natural y necesaria el reproducirse. Entre los seres libres es una perfección libre dar de su plenitud. Es verdad que un espíritu creado no sería ni bueno ni sabio si pretendiera aislarse en su vida interior y amarse sólo a sí mismo, sin pensar en los demás; su perfección se acrece cuando los ama, y debe amarlos. Por el contrario, la perfección de Dios no puede acrecerse en nada, ya es por sí misma infinita. En ella preexisten eminentemente todas las perfecciones creadas en una luz incomparablemente más bella y clara, en una vida incomparablemente más rica que la luz creada o la vida creada. Por consiguiente, si Dios no creara, no por ello sería menos infinitamente bueno en su vida interior. La misma revelación añade: no sería menos difusivo de sí mismo por la comunicación que hace de toda su naturaleza a su Hijo engendrado desde la eternidad y al Espíritu del amor. Por lo tanto, no es moralmente necesario que Dios cree.

La conveniencia real de la creación es tal que no hubiera habido inconveniente para Dios en no crear. Quizás a veces le conviene a un rico hacerle a un pobre una inmensa largueza o dádiva de la cual habría podido abstenerse sin ninguna imperfección; y la gratitud del pobre debe responder a lo gratuito del don. En este sentido dice Cayetano *(loc. cit.)*: "el acto creador es una perfección libre, cuya ausencia no sería una imperfección". Pero como este acto libre, según vamos a ver (n. 63), no se sobreañade a la manera de un accidente al acto necesario por el cual Dios se ama a sí mismo, los demás tomistas prefieren decir: el acto creador no añade en Dios ninguna perfección, solamente supone la del Acto puro y sólo extrínsecamente es defectible, en razón del objeto querido.

La acción de Dios *ad extra* deriva y depende inmediatamente de su misteriosa libertad, hasta tal punto que la misma ciencia divina no podría, sin un decreto divino, prever si habría o no habría creación.

3º *Dios habría podido elegir un mundo mejor, pero no habría podido ordenar sus elementos mejor que los del mundo actual.* Refutando por anticipado a Leibnitz y Malebranche, S. Tomás escribe (Ia, quaest. 25, art. 5): "Otros afirman que la potencia de Dios está determinada a producir el mundo actual por la sabiduría y la justicia divina, de tal modo que no podría existir otro mundo. Es claro que, como la potencia de Dios se identifica con su esencia, y por consiguiente con su sabiduría, se puede con razón decir que nada hay en el dominio de la omnipotencia, que no esté en el orden de la divina sabiduría; pero el plan que de hecho la divina sabiduría ha realizado en las cosas, y en el que consiste la razón de justicia, no es adecuado o proporcionado a la divina sabiduría, no agota su ideal ni su capacidad de recursos o arbitrios. No cabe duda que la razón del orden que el sabio introduce en todas sus obras, procede del fin que en ellas se propone; y cuando el fin

es proporcionado a los medios, éstos están por eso mismo determinados y se imponen. Pero la bondad divina, que es el fin universal, excede infinitamente todas las cosas creadas y no guarda con ellas ninguna proporción. Luego la infinita sabiduría divina no está determinada ni se limita al orden actual de las cosas, sino que se puede concebir un orden distinto." Leibnitz se ha excedido al considerar este problema como un problema de matemáticas, cuyos diversos elementos tienen entre sí una proporción determinada, y no tuvo bastante en cuenta el fin mismo del acto creador: la infinita bondad que se manifiesta comunicando su riqueza; no comprendió el alcance de la frase de S. Tomás: *divina bonitas est finis improportionabiliter excedens res creatas.*

Leibnitz añade: "la suprema sabiduría no ha podido menos de elegir lo mejor... y habría algo que corregir en las acciones de Dios si hubiera medio de obrar mejor". (*Theod.*, VIII).

S. Tomás respondió por adelantado (Ia, quaest. 25, art. 6 ad 1um): "La proposición, *Dios puede obrar mejor que lo que obra,* se puede entender de dos modos. Si el término *mejor* se toma substantivamente, en el sentido de objeto *mejor*, la proposición es verdadera, porque Dios puede hacer mejores las cosas que existen, y hacer cosas mejores que las que ha hecho. Pero si el vocablo *mejor* se toma adverbialmente, y significa *de una manera más perfecta,* entonces no se puede decir que Dios puede obrar mejor que lo que obra, porque no puede obrar con más sabiduría ni más bondad." Ad 3um. dice: "El universo, dados los seres actuales, no puede ser mejor, porque las leyes del orden establecido por la sabiduría infinita responden admirablemente a la naturaleza de los seres y hacen del universo un todo perfecto. Si una cualquiera de las criaturas existentes fuera ennoblecida, elevada, fuera de lo que ha sido previsto, se echara a perder la proporción del conjunto, como se introduciría la discordancia en una lira, si una de sus cuerdas se sometiera a excesiva tensión."

Lo que equivale a decir que el mundo actual es una obra maestra, pero otra obra maestra divina es también posible. El organismo de la planta es menos perfecto que el del animal, y sin embargo, dadas sus partes y el fin que debe realizar, no podría estar mejor dispuesto. Tal sinfonía de Beethoven es una obra maestra en la que nada se puede reprender, sin embargo no hace imposible una obra maestra del mismo género o de otro orden. La santidad del apóstol S. Pedro no excluye la de S. Pablo, tanto una como la otra queda a infinita distancia de la santidad de Dios. Sólo la Encarnación representa la más alta unión posible de la naturaleza divina

y de una naturaleza creada, pero el problema vuelve a aparecer respecto al grado de gracia y de gloria del alma humana de Cristo; por muy alto que éste sea media todavía lo infinito entre la intensidad de la visión beatífica de la que goza el alma humana de Jesucristo y la visión comprensiva que sólo podría pertenecer a la naturaleza divina (IIIa, quaest. 7, art. 12, ad 2um).

4º *Existen finalmente predilecciones divinas que son en sí mismas su razón.* En ellas brilla la soberana y absoluta libertad sin que la divina sabiduría sea disminuída en nada. "No intentéis saber, dice S. Agustín [87], si no os queréis equivocar, por qué Dios atrae o elige a éste y no a aquél." "Tratándose de las cosas naturales, añade S. Tomás [88], si nos dijera: la materia prima es de una misma naturaleza uniforme en todas partes, ¿por qué Dios le ha dado la forma de fuego a una parte de este elemento y la forma de tierra a otra parte? Podríamos responder que para que hubiera variedad en la creación. Pero si se insistiera en preguntar, ¿por qué Dios le dió tal forma a tal porción de materia y no a tal otra? Sólo una cosa podríamos responder: eso depende exclusivamente de su voluntad (hoc dependet ex simplici divina voluntate). Así, las leyes de la construcción de un edificio exigen que haya piedras en los cimientos y piedras en la cumbre o parte superior, pero sólo de la voluntad del artesano depende el que tal piedra sea colocada en la parte alta, y tal otra, del todo semejante a ésta, sea colocada en los cimientos."

Así es como hay en Dios libres preferencias que son en sí mismas su razón, la libertad divina aparece aquí soberana. Estas elecciones no por ello son menos infinitamente sabias, porque la indiferencia dominadora absoluta del querer divino respecto de dos partidos de igual valor, se funda precisamente en la sabiduría divina que manifiesta tanto la igualdad de los dos partidos como su distancia infinita de la bondad divina, fin de todas las cosas. La sabiduría muestra, pues, que en estos casos la determinación libre no puede venir sino de la libertad en sí, y juzga que *conviene* que sea así. Hay siempre autodeterminación en los actos libres, pero aquí la autodeterminación es tan completa como es posible.

Esto se concilia todavía mejor con la sabiduría divina en razón de que la elección en Dios supone la dilección, mientras que en nosotros es a la inversa. "En el hombre, dice S. Tomás (Ia, quaest. 23, art. 4), el amor no es causa de la amabilidad del objeto sobre

87 *Super Joannem*, XII, 32, tr. XXVI.
88 Ia, quaest. 23, art. 5, ad 3um.

él cual recae, sino que por el contrario, es esta misma amabilidad la que incita al amor. Nosotros elegimos así, por lo que tiene de amable, lo que queremos amar; por lo tanto, la dilección en nosotros supone la elección. En Dios sucede a la inversa. Su amor es causa de la bondad de lo que ama; la dilección divina que se fija gratuitamente en un alma es, pues, la causa del bien (de la gracia), que hace a esta alma amable y preferible a otras. Así, en Dios la elección supone la dilección, la preferencia supone el amor." Una libre predilección que es en sí misma su razón no es, pues, contraria a la divina Sabiduría. Más bien la sabiduría suprema juzga que conviene que sea así.

"El espíritu sopla donde quiere" (*Joan.*, III, 8). ¿Por qué el Señor llama tal alma y no tal otra a los altos grados de la santidad? ¿Por qué esta alma no habrá de ser satisfecha sino cuando haya llegado a ser víctima de amor como el Crucificado? Para esto hay una sola respuesta, y es la de S. Pablo: "Non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei." La elección no depende del que quiere, ni del que corre, sino de Dios que hace misericordia (*ad Rom.*, IX, 16). La soberana Sabiduría en vez de impedir estas predilecciones se complace en ellas, predilecciones del todo gratuitas, absolutamente libres, que nada en nosotros podría requerir.

Sería una blasfemia, dice S. Tomás [89], sostener que la distinción entre el bien y el mal o el orden de la justicia dependen únicamente de la voluntad de Dios. Dios ya no sería necesariamente bueno. Su Gloria esencial depende de su soberana Bondad que Él ama necesariamente sobre todas las cosas. Y en este orden supremo es donde Él quiere necesariamente lo mejor en sí, la infinita perfección que es Él mismo. Es también objeto primero de nuestra caridad o amor.

Pero hay otros bienes, exteriores, secundarios, de los que no depende la bondad de Dios. *La gloria* que de ellos obtiene es *exterior*. Y esta gloria *es tanto mayor cuanto más estos bienes, libremente queridos, manifiestan la libertad de su voluntad*. No son siempre *materialmente los mejores en sí*, pero son *formalmente los mejores para Dios* [90], precisamente porque expresan su soberana

[89] S. TOMÁS. *De Veritate*, quaest. 23, art. 6.

[90] S. TOMÁS, *De Veritate*, quaest. 6, art. 2; quaest. 23, art. 6. JUAN DE SANTO TOMÁS, *De Voluntate Dei*, in Iam, quaest. 19, disp. IV, art. 5 y 7 n. 21, responde del siguiente modo a la objeción que volverá a ser retomada por Leibnitz, Malebranche y todos los espíritus matemáticos partidarios del intelectualismo absoluto. "Deum perfectissime et summo modo se amare. Qui autem perfecte amat aliquem, vult illi *id quod melius est iuxta beneplacitum illius*, non quod absolute in se melius est, aut nobis melius videtur. Ex bonis autem quae conducunt ad gloriam Dei, quaedam conducunt ad gloriam Dei internam et essentialem, et haec est sua bonitae et omnia sua attributa, et haec vult Deus necessario, non ut melius, sed ut *optimum*. Alia sunt bona extrinseca et secundaria, a quibus illa prima nullo modo pendent, et *gloria* quae ex eis provenit Deo *extrinseca est* et *tanto ei melior, quanto magis in eis iuxta liberum voluntatis suae consilium operatur.*

"Unde cum Deus sibi velit perfecte et ardentissime bonum, et in manu et voluntate sua sit eligere quod voluerit ex istis bonis extrinsecis, *semper vult sibi melius* dum voluntati suae conformius eligit ex omnibus illis bonis."

"Unde non solum Deus vult sibi melius ex bonis divinis; sed ex bonis creatis *vult sibi melius formaliter*, id est magis secundum suam voluntatem, *licet, ex parte rei materialiter electae, non sit semper id quod est melius absolute*; sed quia hoc ipsum est id quod voluit, et in quo implet voluntatem suam, hoc ipsum formaliter est melius et *magis ad gloriam suam.*"

"Nec potest is qui aliquem perfectissime amat, magis ad gloriam suam amare, quam permittendo omnia arbitrio suo, et ut impleat in omnibus voluntatem suam. Nec iusti aliter volunt maiorem gloriam Dei quam volendo ut fiat voluntas eius, sicut in coelo et in terra, sive res in se sint meliores, sive non."

Así la *obediencia religiosa nos ordena hacer siempre, si no lo que es materialmente lo mejor en sí*, por lo menos lo que es *formalmente lo mejor* según el beneplácito de Dios.

libertad, su absoluta independencia respecto de todo lo creado. "Gratia Dei sum id quod sum", dice S. Pablo (*I Cor.*, XV, 10). Por la gracia de Dios soy lo que soy. ¿Por qué he sido yo elegido más bien que otro? Porque le plugo al Altísimo, "secundum eius beneplacitum". (*Efes.*, I, 9).

No busquemos la rigidez matemática en la elección divina; es de una suavidad infinita que no tiene más igual que la maestría, la sabiduría dominadora de la cual es expresión. Así el cantor, sin faltar a las reglas del canto, conserva una espontaneidad y una libertad que prueban la maestría, el dominio de su arte. Ya no es esclavo de sus procedimientos, sino que los domina, recreándose con los mismos.

La soberana Sabiduría se complace y recrea creando el mundo, "ludens in orbe terrarum". (*Prov.*, III, 31). Siembra en las almas la semilla divina más o menos bella según su voluntad.

El canto del amor divino es perfectamente impecable y soberanamente libre; es la unidad profunda de estas cualidades tan diversas la que constituye su sublime armonía [91].

[91] Esta libertad soberana de la divina Sabiduría se canta en el libro de los *Proverbios*, cap. VIII, 23: "Dominus possedit me in initio viarum suarum, antequam quidquam faceret a principio. Ab aeterno ordinata sum, et ex antiquis antequam terra fieret. Nondum erant abyssi et ego iam concepta eram... Quando praeparabat coelos aderam, quando certa lege et gyro vallabat abyssos, quando aetherea firmabat sursum et librabat fontes aquarum; quando circumdabat mari terminum suum et legem ponebat aquis ne transirent fines suos, quando appendebat fundamenta terrae. *Cum eo eram cuncta componens; et delectabar per singulos dies, ludens coram eo omni tempore, ludens in orbe terrarum; et deliciae meae esse cum filiis hominum.*"

El intelectualismo absoluto y el voluntarismo son concepciones estrechas que ignoran la belleza de Dios. En ellas se ve que el espíritu de sistema es la deformación del espíritu de síntesis. Como la herejía, que quiere decir elección, éstas eligen solamente una parte de la verdad. La solución de la antinomia se encuentra en una armonía superior, que es la unidad más íntima en la más completa diversidad.

63º La libertad y la inmutabilidad divina. Hay otra antinomia aparente de la que hablan a veces los modernos, pero éstos ignoran por lo general el estudio profundo que de ella hicieron los teólogos [92], quienes podrían suministrarles series de objeciones muy lógicamente ordenadas en instancias. Spencer es con frecuencia muy torpe en las dificultades que propone contra la teologia tradicional; las objeciones clásicas examinadas por los escolásticos eran más profundas y más especiosas.

La dificultad precedente era relativa al motivo del acto libre en Dios, ésta concierne al ejercicio mismo de este acto. Si este acto es libre, es contingente, podía no ser o existir; hay, pues, en Dios algo *defectible* que podía faltar. Entonces Dios ya no es Acto puro, absolutamente inmutable y perfecto; está solamente en acto hasta donde es posible y conserva en él potencialidades que se acentúan por las determinaciones mismas de su libertad. Su voluntad, se objeta S. Tomás [93], es de suyo indeterminada y, por consiguiente, imperfecta; es ulteriormente determinable, ¿y qué moción superior la ha podido determinar? Poco importa que el acto libre divino sea eterno e irrevocable, desde toda la eternidad ha podido no ser, es en Dios una realidad contingente y sobreañadida, contraria a la inmutabilidad del Acto puro. Si se responde que la realidad de este acto en Dios es necesaria, entonces este mismo acto ya no es libre.

S. Tomás responde (Ia, quaest. 19, art. 3 ad 4um): "Ciertas causas necesarias tienen a veces una relación no necesaria con tal o cual de sus efectos, lo que proviene de la imperfección del efecto y no de la imperfección de la causa. Así, el sol tiene una relación no necesaria con ciertos fenómenos contingentes que produce sobre la tierra, no porque sus rayos carezcan de energía, sino porque lo defectuoso del efecto, lo sustrae a su acción. Del mismo

---

92 S. Tomás, Ia, quaest. 19, art. 3 y 7. *Contra Gentes,* lib. I, cap. lxxxii; *De Veritate,* quaest. 23, art. 4. Véase in Iam, quaest. 19, art. 3, los comentarios de Cayetano, Bañez, Juan de Santo Tomás, Salmanticenses, Gonet, Billuart.

93 Ia, quaest. 19, art. 3, 4a y 5a.

modo, si Dios no quiere necesariamente todo lo que quiere, no debemos nosotros atribuirlo a la imperfección de la voluntad divina, sino a la de las cosas queridas, ya que la totalidad de las cosas finitas no pueden añadirle nada a la infinita perfección, y la bondad suprema no necesita difundirse en ellas para ser la infinita bondad.

"Una causa que es de suyo contingente (como nuestra voluntad), necesita, dice S. Tomás, ad 5um, ser determinada por una moción superior. Pero la voluntad divina, que es de suyo necesaria, se determina ella misma, por sí sola, a querer el objeto con el que no tiene una habitud necesaria."

¿Habría en Dios una pluralidad de actos voluntarios; el acto necesario por el cual se ama a sí mismo, y el acto libre creador? "La voluntad divina, responde S. Tomás, *por un solo y mismo acto* se quiere a sí misma y quiere las cosas creadas, pero su relación consigo misma es necesaria y natural, mientras que su relación con las criaturas es solamente una relación de conveniencia, ni necesaria o natural ni violenta o contra natura, sino libre." (*C. Gentes,* lib. I, cap. lxxxii).

Nada hay, pues, en Dios, de defectible, su acto libre es el mismo acto necesario de amor de sí mismo en cuanto se termina en un objeto que podría no ser amado y querido [94]. *La defectibilidad está solamente en este objeto, no en Dios.* Es superfluo examinar extensamente las objeciones clásicas resueltas por los comentaristas de S. Tomás, y ya anteriormente citadas por nosotros en esta obra.

La aparente antinomia con que chocan los agnósticos proviene de que éstos consideran el acto libre divino como el acto libre humano, sin remontarse hasta la noción análoga de libertad común a Dios y a la criatura intelectual. En nosotros, como nuestra voluntad no es más que una potencia o facultad relativa al bien, el acto libre de elección se le sobreañade como un accidente defectible, y es realmente distinto del primer acto de intención, por el cual nosotros queremos necesariamente la felicidad. Nuestra libertad es sólo la indiferencia dominadora de una *potencia* o facultad respecto de los bienes particulares, y esto porque nuestra voluntad

---

94 El acto libre divino no es, según los tomistas, una relación de razón hacia las criaturas. Nosotros no podemos en verdad concebirlo sin esta relación de razón, pero es en sí mismo el acto único de la voluntad divina del cual depende realmente la existencia de las criaturas. Hay, pues, relación real de las criaturas al acto libre creador, y relación de razón de éste a las criaturas. Así, la vista tiene o dice relación real al objeto visto del cual ella depende, mientras que el objeto, que no depende de ella y no recibe de ella ninguna perfección, tiene con la misma sólo una relación de razón, es decir que no existe más que en nuestro espíritu.

no es el bien en sí, sino solamente una facultad relativa al bien.

La libertad divina, por el contrario, es *indiferencia dominadora, no de una potencia, sino de un acto puro de amor subsistente;* de ahí se sigue que la defectibilidad sólo existe de parte de los bienes particulares o de las criaturas, que pueden no ser queridas por Dios, puesto que Él posee ya sin ellas el soberano Bien que se identifica con su Amor siempre actual, eternamente subsistente.

Además, en Dios el acto libre es eterno, y no está sujeto a cambio. Dios no comienza a querer lo que no quería ayer. Sin cambiar de voluntad quiere y produce el cambio que se cumple en las cosas a la hora prefijada desde la eternidad (cf. n. 47). La mutabilidad del querer divino es efectivamente inconcebible: "Como la voluntad, dice S. Tomás, tiene por objeto el bien, podemos comenzar a querer una cosa de dos modos o en dos clases de circunstancias: o bien cuando se produce un cambio en nuestra manera de ser, y en consecuencia una cosa llega a sernos buena, como el fuego a la llegada del invierno; o bien cuando venimos a descubrir, cambiando de idea, que una cosa nos es buena. Ahora bien, hemos demostrado que el ser y la ciencia de Dios son inmutables; por consiguiente, su voluntad lo es también." (Ia, quaest. 19, art. 7).

El libre arbitrio angélico participa de la inmutabilidad del libre arbitrio divino a causa de la perfección del conocimiento en el espíritu puro. Éste ve simultáneamente, y no sucesivamente como nosotros, todo lo que concierne a una decisión que se ha de tomar. Cuando él se pronuncia ha visto ya y pesado todos los motivos en pro y en contra; el porvenir dichoso o desdichado no le enseñará nada que le pueda hacer volver sobre la decisión que ha tomado en plena luz. A todo lo que se le diga, para hacerle cambiar, él puede responder: ya lo sabía. Así, el ángel, por su primer acto deliberado sobre su fin último, se inmoviliza en el bien o en el mal [95]. Ni el pecado venial ni el pecado mortal remisible pueden existir en él; ve demasiado claro. Santidad o perversidad radical, tal es para él la alternativa. De un solo golpe llega hasta el fondo de las cosas y se decide para la eternidad. La filosofía del devenir debe aparecerle como un error de ínfima clase, nacido de la imaginación de los hombres [96], pero indigno del espíritu puro.

En el ángel, sin embargo, como en el hombre, la elección libre no es todavía nada más que el acto accidental de una facultad o

[95] Ia, quaest. 62, art. 5; quaest. 64, art. 2. *"Liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum et ante electionem, et post, Liberum autem arbitrium Angeli est flexibile ad utrumque oppositum ante electionem, sed non post."*

[96] ARISTÓTELES, *Metaph.*, lib. IV, cap. V.

potencia. Si nosotros concebimos el acto libre purificado de toda potencialidad o imperfección, sólo entonces se identifica con el acto necesario de la voluntad, y eso sólo puede existir en Dios. En esta identificación, la libertad en vez de ser destruída existe en estado puro, puesto que es la indiferencia dominadora del Acto puro en sí respecto de todo lo creado.

64º LA LIBERTAD HUMANA Y LA CAUSALIDAD DIVINA UNIVERSAL. La libertad en general no es inconciliable, según hemos dicho, con el principio de razón suficiente; el motivo suficiente *puede* determinar (como la gracia suficiente), pero no determina efectivamente según una necesidad moral. Por consiguiente, el libre arbitrio divino es conciliable con la soberana *Sabiduría,* y tampoco es contrario a la inmutabilidad absoluta del acto puro. ¿Qué decir, sin embargo, de la libertad humana, que no tiene más que una semejanza analógica con el libre arbitrio divino, aun cuando sea también una verdadera libertad? ¿Es conciliable con la causalidad universal de Dios?

Notemos en primer lugar que la libertad humana, aunque sea más fácil de conocer para nosotros (quoad nos) que la libertad primera, es en sí misma (quoad se) más obscura. El misterio del libre arbitrio en general va mezclado aquí con la obscuridad propia de todo lo que es inestable, versátil, inconstante. La libertad del ángel cuyo acto, superior a los motivos pasionales, es irrevocable una vez que ha sido puesto en plena luz intelectual, es ya menos obscura en sí que la nuestra, aunque nos parece más difícil de concebir, porque está alejada de nuestra experiencia (Ia, quaest. 64, art. 2).

¿Qué pensar, desde el punto de vista del método, de un sistema teológico que tomara por idea fundamental y originaria no la de Dios, acto puro y causa primera universal, sino la noción "mal desbastada de la libertad que suministra el hecho bruto de conciencia psicológica" [97], y que según las exigencias particulares de esta noción limitaría el principio universal de causalidad y el de la causalidad universal del Agente primero? De proceder así, ¿cómo evitar el reproche del antropormorfismo y del simbolismo?

Éste no es el método de S. Tomás. S. Tomás estudia primero las exigencias universales de los primeros principios de la razón

[97] GARDEIL, O. P., *Le Donné révélé et la théologie*, pág. 275; comparación del tomismo con el molinismo.

y del ser, después las exigencias esenciales de la naturaleza divina conocidas por la razón y por la fe. El objeto formal de la metafísica es el ser y sus primeros principios, el objeto formal de la teología es Dios. En función, pues, de estos principios, examina S. Tomás todos los problemas, y en función de los mismos principios debe considerar el problema especial de la libertad humana en vez de hacer lo contrario.

Ya anteriormente (n. 49, b., y 52, c.), expusimos con bastante extensión, a propósito de la presciencia y de la moción divina, la solución tomista de este problema. Se resume en estos tres textos de S. Tomás (Ia, quaest. 19, art. 8): "Puesto que la voluntad divina es soberanamente eficaz, se sigue que Dios no sólo hace que lleguen a la existencia, las cosas que Él quiere, sino también que lleguen a la existencia *como* Él quiere que lleguen." He ahí el modo (Ia, quaest. 83, art. 1 ad 3um): "Nuestro libre arbitrio es *causa* de su acto, pero no es necesario que sea la causa primera. Dios es la causa primera que mueve las causas naturales y las causas voluntarias. Y así como, moviendo las causas naturales no destruye la espontaneidad o lo natural de sus actos; así, moviendo las causas voluntarias, tampoco destruye la libertad de su acción, sino que más bien la efectúa en ellas. En cada criatura obra como le conviene a la naturaleza que Él le ha dado." Así es como un gran maestro, juntamente con la ciencia, les comunica a sus discípulos su propio espíritu y manera. (*De Malo*, quaest. 6, art. 1 ad 3um): "Dios mueve inmutablemente (immutabiliter) nuestra voluntad, en virtud de la soberana eficacia de su poder que es indefectible; pero la libertad subsiste, a causa de la naturaleza (y de la amplitud) de nuestra voluntad, que es indiferente respecto de lo que elige. Así, en todas las cosas obra infaliblemente la Providencia, y sin embargo, las causas contingentes producen sus efectos de modo contingente, porque Dios mueve todas las cosas proporcionalmente al modo de la naturaleza de cada uno de los seres, "Deus omnia movet proportionabiliter, unumquodque secundum suum modum".

Así, el modo libre de nuestros actos no sólo es salvaguardado, sino que es producido por Dios en nosotros y con nosotros. La moción divina no violenta la voluntad, porque se ejerce según la inclinación natural de ésta; ella lleva en primer lugar la voluntad hacia su objeto adecuado, el bien universal, y después solamente hacia un objeto inadecuado, tal bien particular. Bajo el primer aspecto la moción divina constituye el modo libre del acto; se ejerce interiormente, según hemos dicho antes, sobre el fondo mismo

de la voluntad, tomada en toda su amplitud, y la lleva en cierto sentido hacia todo el bien jerárquicamente ordenado, antes de inclinarla a dirigirse hacia tal bien particular [98].

Así, Dios mueve nuestro libre arbitrio *suaviter et fortiter*. La moción divina, si perdiera de su fuerza, perdería también de su suavidad; no pudiendo alcanzar lo que hay en nosotros de más delicado y de más íntimo, permanecería como exterior, como *pegada* y *sobrepuesta* a nuestra actividad creada, lo que es indigno de la actividad creadora, más íntima en nosotros que nosotros mismos.

Nuestro acto libre es, pues, enteramente de nosotros como causa segunda y enteramente de Dios como causa primera; cuando lo realizamos conservamos, en virtud de la amplitud universal de nuestra voluntad y de la indiferencia de nuestro juicio, la potencia de no realizarlo (Ia IIae, quaest. 10, art. 4, ad 1um). Suceden las cosas, al fin de la deliberación, después de toda la preparación que le conviene a un acto libre, de tal manera que nuestra voluntad así preparada exige en cierto modo ser *movida a determinarse* en el mismo sentido en que Dios la va a mover. Si pudiera determinarse *por sí sola* nuestra libertad tendría la dignidad de la libertad primera o se le parecería unívocamente [99].

Subsiste el misterio que se encuentra en el fondo de todas las grandes cuestiones teológicas, el de Dios, el del acto creador, el de la coexistencia de lo finito y de lo infinito, aquí la coexistencia de la acción increada y de la actividad creada, de la libertad primera y de la libertad segunda. Lo sorprendente aquí sería la ausencia de misterio. Una explicación simplista sólo puede conseguir su claridad aparente al precio de un error; es necesario que el misterio exista, porque sólo analógicamente conocemos la causalidad divina y no alcanzamos a comprender lo que le conviene según su propio ser sino relativa y negativamente (causa suprema, causa no premovida). No podemos, pues, ver *cómo* Dios mueve *suaviter*

98 JUAN DE S. TOMÁS, in Iam. quaest. 19, disp. V, art. 6, n. 37-55.

99 La moción por la cual Dios mueve nuestra voluntad *a determinarse*, es por otra parte correlativa de mociones objetivas, como son los buenos ejemplos, buenos consejos, buenas inspiraciones, que caen también bajo la providencia de Dios. Anteriormente a la elección hay también en nosotros movimientos indeliberados que nos inclinan en un sentido más bien que en otro, sin determinar infaliblemente nuestra elección. La voluntad así dispuesta y preparada por todas estas mociones no *eficaces* pero *suficientes* (como el motivo), exige o requiere en cierto sentido hacer lo que Dios quiere hacerle hacer libremente. Si en los actos que preceden la elección definitiva se desliza una deficiencia, un movimiento malo que inclina a la elección mala, Dios no es causa de esta deficiencia, la criatura esencialmente defectible basta para explicarla. GUILLERMIN, *Revue Thomiste*, 1902, págs. 383-387.

et fortiter nuestra libertad a determinarse, pero vemos que si no pudiese moverla dejaría de ser la Causa primera universal: habría una realidad producida, la de nuestra determinación libre que no dependería del Ser primero, y que sería en nosotros un comienzo absoluto, contrario al principio de causalidad.

Los adversarios de la tesis tomista nos hacen decir: "Dios *determina* nuestra elección", mientras que nosotros decimos: "Dios *mueve* nuestra voluntad *a determinarse* libremente en tal sentido". Después de haber desfigurado así esta tesis, es fácil añadir que destruye la libertad como el calvinismo, porque lleva a sostener que el libre arbitrio movido y excitado por Dios, no puede resistir; lo que constituye la tesis de los seudorreformadores condenada por el Concilio de Trento, que define (ses. VI, cap. iv), "liberum arbitrium motum et excitatum a Deo posse dissentire si velit" et "Dei inspirationem posse abicere." (*Ibid.*, cap. v).

Estas objeciones y otras similares le eran hechas a S. Agustín por los Pelagianos y Semipelagianos [100]. S. Tomás las ha reproducido con frecuencia y las ha resuelto [101]. La libertad subsiste, porque la *causalidad divina* produce *en nosotros* y *con nosotros* el *modo libre de nuestro acto,* aunque nuestra voluntad, bajo la moción divina y bajo la indiferencia de nuestro juicio, conserva al fin de la deliberación la *potencia* de no querer, porque su *amplitud rebasa* el bien finito que elige. "Voluntas divina non solum se extendit ad hoc *ut aliquid fiat* per rem quam movet, *sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius.* Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas *ex necessitate* moveretur *(id est absque potentia ad oppositum),* quod suae naturae non competit quam si moveretur libere, prout competit suae naturae." (Ia IIae, quaest. 10, art. 4, ad 1um). Queriendo, *cooperamos nosotros* con la acción divina y nos determinamos como causa segunda, aunque seamos movidos a determinarnos por la Causa primera.

Esta tesis es absolutamente diferente de la de los seudorreformadores, condenada en el Concilio de Trento (sesión VI, canon 4). Para comprenderlo basta leer este canon: "Si quis dixerit liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum *nihil cooperari*

100 *Epistola Prosperi ad S. Augustinum;* GONET, in Iam, disp. V. art. 4, § 2, refiere estas objeciones.

101 Ia, quaest. 19, art. 8; quaest. 105, art. 4; Ia IIae, quaest. 10, art. 4. *De Veritate,* quaest. 6, art. 3 y 5.; quaest. 23, art. 5. *Contra Gentes,* lib. III, cap. LXXXVIII, LXXXIX, XC, XCIV. *De Malo,* quaest. 6, art. 1. *De Potentia,* quaest. 3, art. 7, etc.

assentiendo Deo excitanti atque vocanti, quo ad obstinendam iustificationis gratiam se disponant ac praeparet, neque *posse dissentire,* si velit, *sed velut inanime quoddam nihil omnino agere mereque passive se habere:* anathema sit" [102].

Es suficiente, según S. Tomás, que la voluntad, bajo la moción eficaz de Dios, conserve la *potencia real* de no obrar, para que se pueda decir con verdad que *puede* resistir. "Pero, añade, el acto de resistir no es *compatible* con la moción divina eficaz" [103]. De lo contrario, Dios dejaría de ser omnipotente, como dice S. Agustín (*Enchiridion*, cap. XCVI). Esto es lo que S. Tomás y los tomistas expresan diciendo que la voluntad bajo la gracia eficaz puede resistir *in sensu diviso,* pero no *in sensu composito* [104].

S. Tomás explica esta distinción clásica: "El efecto eficazmente querido por Dios, *puede* no existir, pero su *no-existencia* no es componible con el querer divino. No es inconcebible el que Dios quiera eficazmente la salvación de Pedro, y que Pedro *pueda* ser condenado; pero es inconcebible el que Dios quiera eficazmente la salvación de Pedro y que Pedro sea condenado" [105].

Así decimos, advierte S. Tomás [106], que una pared blanca *puede* ser negra, aunque nunca el blanco puede ser el negro, y aunque la pared que es blanca no puede ser negra *al mismo tiempo.* Con mayor razón se verifica esta distinción cuando no sólo hay *contingencia,* sino *libertad,* a causa de la indiferencia dominadora de

102 Véase sobre el acuerdo de este canon y de la tesis tomista A. REGINALDUS O. P., *De Mente Concilii Tridentini,* A. MASSOULIÉ O. P., *Divus Thomas sui interpres...* tomo I, disp. 2, quaest. 9.

103 Ia IIae, quaest. 10, art. 4, ad 3um: "Si Deus movet voluntatem ad aliquid, *incompossibile* est huic positioni quod voluntas non moveatur; non tamen est *impossibile* simpliciter, unde non sequitur quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur."

Hace falta todavía entender bien la palabra resistencia: "non secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus", dice S. Tomás, in 4, disp. 11, quaest 1, art. 3; quaest. 3 ad 2um.

104 S. TOMÁS escribe en el tratado *De Veritate,* quaest. 6, art. 4, ad 8um: "Dicitur communiter quod haec: Deus potest non praedestinatum praedestinare, vel praedestinatum non praedestinare, *in sensu composito* est falsa, *in diviso* vera. Et ideo omnes locutiones illae quae sensum compositum implicant, sunt falsea simpliciter.". Item I Sent. dict. 38, quaest. 1, art. 5, ad 3um y Ia, quaest 14, art. 13, ad 3um.

105 *De Veritate,* quaest. 23, art. 5, ad 3um: "Quamvis *non esse effectus* divinae voluntatis non possit simul stare cum divina voluntate, tamen *potentia* deficiendi effectum simul state cum divina voluntate. Non enim sunt ista incompossibilia: Deus vult istum salvari et *potest* damnari; sed ista sunt incompossibilia: Deus vult istum salvari et iste *damnatur.*"

106 Ia, quaest. 14, art. 13, ad 3um.

nuestra voluntad. Esta indiferencia dominadora es precisamente la que niega Calvino [107].

En otras palabras, hay *necesidad de consecuencia* y no *necesidad de consecuente* [108], como en un silogismo riguroso en el que una premisa es contingente, la conclusión es contingente, aunque se deduce necesariamente de las premisas; por ejemplo, todo hombre virtuoso es verídico; ahora bien, los apóstoles fueron modelo de virtud; por consiguiente, los apóstoles eran verídicos. La menor es contingente, los apóstoles *podían* faltar a su deber, Judas fué un traidor. La conclusión es contingente, aunque se deduce necesariamente de las premisas: los apóstoles, diciendo la verdad, podían no decirla, por ello la afirmaron libremente con peligro de su vida. Hay, por el contrario, necesidad de consecuente si las dos premisas de un silogismo son necesarias; por ejemplo, Dios es soberanamente perfecto. Ahora bien, el pecado es absolutamente contrario a la perfección. Luego Dios es impecable. No sólo no peca, sino que no *puede pecar*. No es libre en el orden del bien.

Se ve que esta distinción clásica del sentido compuesto y del sentido diviso, como la de necesidad de consecuencia y de conse-

---

107 Calvino admitía en otro sentido esta distinción del sentido divino y del sentido compuesto. El hombre, según él, *bajo* la moción divina no conserva ya ni la potencia de no obrar, sino que solamente *después* recobra esta potencia. Así, dice, aquel que está encadenado no puede correr.

Calvino admitía esta distinción no para probar que el *libre arbitrio* subsiste, pues él lo negaba; sino para demostrar que se conserva la *simple contingencia*. Según él, el acto humano no es necesario, porque no deriva necesariamente de la naturaleza humana, sino que procede no libremente, bien sea de la concupiscencia, bien de la moción divina. BILLUART, *De Deo*, disp. VIII, art. 4, § 4 y 5.)

En el determinismo psicológico de Leibnitz *la libertad* queda casi reducida a la *contingencia* y a la *espontaneidad*. La Iglesia ha condenado esta doctrina, declarando herética la proposición jansenista: "Ad merendum et demerendum in statu naturae lapsae non requiritur in homine libertas a necessitate, sed sufficit libertas a coactione." (Denzinger, n. 1094). La "libertas a coactione" no es más que la espontaneidad, que existe ya en el animal.

Por el contrario, el molinismo define la libertad humana: "Facultas quae positis omnibus ad agendum praerequisitis potest agere et non agere etiam in *sensu composito*." De tal modo que, dado todo lo que es prerrequerido para el acto libre, aun según una prioridad de naturaleza y no de tiempo, la libertad puede todavía no poner el acto de hecho, in sensu composito. La resistencia actual sería componible con la moción eficaz de Dios. Entonces ¿cómo esta última se puede llamar todavía *eficaz*? Como hacen resaltar los tomistas, esta definición de la libertad descansa sobre una petición de principio, y protestamos contra ella precisamente en nombre de la supereminencia universal y trascendente de la causalidad divina. BILLUART, *De Deo*, dis. VIII, art. 4, § 2 ad 6um, y *De Actibus humanis*, dis. II, art. 1, § 4, quinta definitio. Véase también GUILLRMÍN, O. P., *Revue Thomiste*, 1902, pág. 75, *De la grâce suffisante*.

108 Ia, quaest. 14, art. 13 ad 3um.

cuente, no es una escapatoria inventada para salir del atolladero. "Es simplemente, como dice el P. Gardeil [109], la comprobación de la no contradicción del sistema que persigue la lógica de las exigencias del Ser absolutamente primero en todo orden de cosas, comprendida también ahí la causalidad, en su aplicación en el terreno especial de la libertad. Es la enérgica oposición o resistencia a abandonar una doctrina comprobada en todas las ramas del saber teológico por una dificultad de detalles. Es la afirmación de un misterio que está muy en su lugar y que se lo vuelve a encontrar siempre que se trata de la conciliación de lo infinito y de lo finito, lo mismo en la línea de la existencia que en la de la acción. Lo extraño sería que la solución fuese tan simple como ingenuamente lo pretendió Molina [110], y que la contienda sobre el acuerdo entre el libre arbitrio y la omnipotencia divina quedase definitivamente dirimida por una clara explicación que deriva o procede más bien de la concepción que de Dios tiene el común de las gentes que de la filosofía de Aristóteles, de Platón, de S. Agustín o de S. Tomás que Molina pretende glosar."

El molinismo insiste en que la elección sólo está en nuestro poder si somos dueños de lo que la condiciona, porque así somos dueños del último juicio práctico. Ahora bien, no somos dueños del decreto divino predeterminante, ni de la noción divina que condiciona nuestra elección. Por consiguiente, nuestra elección, si el tomismo es verdadero, no está en nuestro poder. S. Tomás ya se planteó esta objeción (Ia, quaest. 19, art. 8, objeción 3ª): "Lo que es necesario en virtud de una cosa anterior es absolutamente necesario. Ahora bien, los seres creados dependen necesariamente de la voluntad divina como de una causa que les es anterior. Luego todo lo que Dios quiere es absolutamente necesario."

S. Tomás responde: "Posteriora habent necessitatem a prioribus secundum modum priorum. Unde et ea quae fiunt a voluntate divina, talem necessitatem habent, qualem Deus vult ea habere, scilicet vel absolutam vel conditionalem tantum. Et sic non omnia sunt necessaria absolute." (*Item*, Ia, quaest. 105, art. 4 ad 2um et 3um).

En otras palabras, para que nuestra elección esté en nuestro poder, es necesario que seamos dueños de lo que la condiciona en el orden de las causas segundas; no es necesario que seamos dueños del decreto divino o de la moción divina, si ésta *causa en*

---

109 *Le Donné révélé et la théologie*, pág. 277.

110 *Concordia*, in Iam, quaest. 23, art. 4 y 5, disp. 1, membrum ult.

nosotros y con nosotros el modo libre de nuestro acto. La causalidad divina contiene eminentemente nuestra propia causalidad, y Dios es más íntimo en nosotros que nosotros mismos. No concebimos su moción como una *compulsión* o coacción ejercida desde afuera por un agente creado; es la causalidad enteramente interior de Aquel que nos creó y nos conserva en el ser. El misterio que nos ocupa no es mayor que el de la creación, no es más que su consecuencia. Una persona amada termina por hacernos *querer libremente* lo que ella desea. ¿Por qué Dios no lo habría de poder de una manera superior, más segura y más íntima, que sólo le pertenece a Él?

Aun los mejores desconfían de la acción divina, la niegan o la limitan. El tomista en sus malas horas olvida su propia doctrina. Tenemos miedo de no pertenecernos ya, si Dios se convierte enteramente en *dueño dentro de nosotros.* No llegamos a comprender que no nos sentiremos verdaderamente *libres* sino en la medida en que Dios esté y reine en nosotros. Sin embargo, decimos todos los días: "Padre Nuestro que estás en los cielos, venga a nos el tu *reino.*" Aun metafísicamente resulta verdadero decir: servir a Dios es reinar. Sólo Dios nos puede *conceder* ser verdaderamente *dueños de nosotros mismos,* de nuestras pasiones, del atractivo de los bienes de este mundo. Esta última frase está naturalmente en los labios de todo predicador cualquiera que sea la escuela teológica a que él pertenezca. Es tan simple que ninguno se atrevería a negarla; ahora bien, su sentido más profundo es la doctrina misma de S. Tomás. Esta doctrina admite desde el punto de vista metafísico lo que el sentido cristiano admite comúnmente desde el punto de vista moral. ¿Acaso no tiene la moral su fundamento en la metafísica como el obrar lo tiene en el ser?

En este sentido más profundo es verdadero decir que *sólo el santo* que abdica toda autonomía respecto de Dios, *es perfectamente libre*; como siempre está en *las manos de Dios*, tiene la santa libertad de los hijos de Dios. La gracia intrínsecamente eficaz, en vez de violentarnos, *nos hace libres* en el sentido que lo entiende S. Tomás (Ia, quaest. 83, art. 1, ad 3um). ¿Qué libertad humana fué más perfecta que la de Cristo? Del hecho de que no pudiera pecar nos sentimos inclinados a veces a pensar que era menos libre que nosotros. ¡Desdichado prejuicio! Jamás ha habido libertad humana más espontánea bajo la gracia, *más dueña de sí misma* en la medida en que era impecable. Voluntad fundamentalmente recta, porque era la del Verbo hecho carne, y que estaba iluminada por la visión beatífica; no podía esclavizarse en nada a los bienes aparentes, conservaba acerca de los mismos la indiferencia dominadora más absoluta (IIIa, quaest. 15, art. 1; quaest. 18, art. 4). ¿Qué hay más suave que la gracia infaliblemente eficaz de Dios? Ésta no se extiende lentamente en el alma que comienza a querer; cuanto más quiere esta alma y más sed tiene de Dios, más colmada será. El día en que el Señor se hiciere muy exigente, cuando quisiere el puro cristal allí donde estaba el pecado, entonces dará su gracia en abundancia, para que el alma responda a sus exigencias; podrá ella decirle con S. Agustín: *Domine da quod iubes, et iube quod vis.*

Dios es el primer ser, y por consiguiente toda modalidad del ser depende de Él. Es Acto puro soberanamente determinado, y en consecuencia toda determinación depende de Él: Es causa primera, y por consiguiente toda causalidad y toda acción dependen de Él. Es el primer libre, y por consiguiente toda determinación de una libertad segunda depende de Él [111]. Es omnisciente, y su ciencia es causa de todo lo que existe fuera de Él. Es omnipotente, ¿cómo podría ser *impotente* en convertir un pecador empedernido? ¿Debería, pues, aguardar nuestra elección para decidir su plan providencial? En este caso serían las libertades creadas las que determinarían el orden definitivo de la parte más alta de la creación. El liberalismo puede oír y conocer esta doctrina, ya no se opone a la de S. Tomás, que mantiene íntegramente el glorioso y soberano dominio de Dios sobre todo lo creado. "Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam." (*Ps.* 113, 1).

65º El mal moral y la causalidad divina universal. *a.* La gracia suficiente. *b.* El pecado. Queda, sin embargo, una última instancia. Si se requiere la moción divina para que el hombre se determine, y si ésta es infaliblemente aunque libremente seguida de su efecto, el pecador, que de hecho no quiere el bien, no parece haber recibido el *socorro* o *auxilio suficiente* para quererlo; más bien parece determinado por el mismo Dios a *querer el mal.* El tomismo, ¿no conduce acaso a la tesis jansenista?: "Aliqua *Dei praecepta* hominibus iustis volentibus et conantibus, secundum praesentes, quas habent vires, sunt *impossibilia*: deest quoque illis gratia, qua possibilia fiant." (Denzinger, n. 1092). El Concilio de Trento, dice por el contrario, contra los seudo-reformadores: "Deus impossibilia non iubet, sed iubendo monet et facere quod possis et petere quod non possis, et adiuvat ut possis." (Denzinger, n. 804).

111 *Contra Gentes,* lib. III, cap. 89, n. 5.

Y añade: *"Deus namque sua gratia semel justificatos non deserit, nisi ab eis prius deseratur." (Ibid.)* Dios les da a todos los hombres los socorros o auxilios suficientes para hacer el bien que su conciencia les dicta, y sólo abandona al justo si ha sido abandonado por él. (Véase también Denzinger, n. 1296). Esta dificultad es la misma que se pone S. Pablo en la *Epístola a los Romanos* (cap. IX, 19-24). Escribe: "¿Qué diremos, pues? ¿Que hay injusticia en Dios? No, pues a Moisés le dijo: 'Tengo misericordia de quien tengo misericordia, y compasión de quien tengo compasión.' ." S. Pablo añade: "Pero me dirás: Entonces, ¿por qué reprende?, porque ¿quién puede resistir a su voluntad? ¡Oh, hombre!, ¿quién eres tú para pedir cuentas a Dios? ¿Acaso dice el vaso al alfarero: ¿por qué me has hecho así? ¿O es que no puede el alfarero hacer del mismo barro un vaso de honor de un vaso indecoroso? ¿Qué, pues, si para mostrar Dios su ira y dar a conocer su poder, soportó con mucha longanimidad a los vasos de ira, aptos para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que Él preparó para la gloria?; ¿dónde está la injusticia" [112].

S. Agustín en su libro *De Correptione et Gratia* (caps. V, VI y VII, donde estudia particularmente esta cuestión, responde también: por misericordia da Dios a los unos la gracia eficaz que los salva, y por justicia rechaza a los otros, a causa de su culpable flaqueza o caída, que Él permite condenándola. Sus juicios son incomprensibles. El hombre se basta a sí mismo para caer, ¿pero cómo podría sobre todo por sí solo *hacer eficaz* la gracia de Dios?

Si el molinismo es la verdad, S. Pablo y S. Agustín deberían haber respondido que la gracia versátil o suficiente les es dada *indiferentemente* a todos los hombres, y que cada uno a su voluntad la hace eficaz o ineficaz, por el consentimiento de su voluntad que no depende más que de sí mismo. Dios no hace más que colocar a los unos en las *circunstancias* en que prevé que han de querer el bien, y a los otros en circunstancias en que prevé que han de querer el mal. Pero entonces Dios ya no es Causa primera universal de todo lo que existe, y *en la obra de la salvación la parte principal no procede de Él.*

No olvidemos que el hombre, que por sí mismo es impotente para hacer el bien, *se basta a sí mismo para caer, para pecar* [113].

[112] Traducción Crampon. Véase sobre este pasaje de S. Pablo el comentario de S. TOMÁS *in Epis. ad Rom.*, cap. IX.

[113] El Concilio de Orange dice contra los semipelagianos, canon 20: "Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo." Y canon 22: *"Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum."* (Denzinger, n. 193, 195).

No quiere esto decir que todos los actos de los infieles son pecados, como lo han sostenido los jansenistas. Porque Dios da a los infieles su concurso natural para hacer actos naturalmente buenos, y también gracias actuales para llevarlos a convertirse.

Incapaz de hacer la gracia divina *eficaz*, puede por su propia flaqueza voluntaria hacer *estériles* las solicitaciones divinas y merecer así que Dios le rehuse la gracia eficaz que lo habría salvado.

Evidentemente no es Dios quien empuja a Judas a traicionar a Jesucristo; se contenta con permitir este crimen condenándolo. No está obligado a impedirlo; es natural que quien es defectible caiga o peque alguna vez, y el crimen de Judas será la condición de un bien más grande que la salvación del traidor. ¿Se puede decir que el desdichado no ha recibido el auxilio suficiente para evitar el mal? Todavía ayer Cristo le lavaba los pies; por su propia defección o caída voluntaria resistió a las deferencias y solicitaciones divinas de las que era colmado; no fué el Señor el que lo abandonó primero. Todavía en el último instante se pudo arrepentir, si no hubiera dudado de la misericordia divina.

Tampoco fué Dios quien empujó a Pedro a su negativa o negación; S. Pedro había recibido los socorros o auxilios y las advertencias suficientes para evitar esta caída. Pero tenía excesiva confianza en sus propias fuerzas, y aprendió por experiencia que por sí solo no podía menos de caer, y desde entonces en adelante puso toda su confianza en la gracia del Salvador.

Se ve cuál ha de ser según S. Pablo y S. Agustín la respuesta que se ha de dar a la objeción: el pecador que de hecho obra mal no recibe un socorro o auxilio suficiente. ¿Qué puede agregar la teología?

En realidad hay ahí un misterio incomparablemente más profundo de lo que dice el molinismo: misterio de gracia, misterio de iniquidad. El papel del teólogo no es mostrar su posibilidad o no repugnancia intrínseca, sino solamente mostrar que hay que admitir su existencia, y que ésta no contiene para nosotros una evidente contradicción. Siempre subsistirá una obscuridad, porque nosotros no tenemos un conocimiento adecuado ni de la gracia ni de la libertad. Es como si se nos preguntara: "¿cuánto es exactamente un poco más de 10 + 1?" Esto sentado, veremos lo que enseña S. Tomás: *A.* sobre la suficiencia de la gracia, y *B.* sobre la moción divina y el pecado.

A. La gracia suficiente. La dificultad no sólo existe para los

tomistas, sino para todos los que se separan del molinismo puro y admiten, como los congruístas, previamente a nuestro consentimiento, una distinción entre la gracia eficaz y la gracia suficiente. Seis años después de las congregaciones *De Auxiliis*, en diciembre de 1613, el general de los Jesuítas, P. Aquaviva, en un decreto que se ha hecho célebre, les ordena a los teólogos de la Compañía enseñar el congruísmo "que ha sido expuesto y defendido en la controversia *De Auxiliis* como más conforme a la doctrina de S. Agustín y de S. Tomás[114]: "que los nuestros, dice el decreto, enseñen siempre desde aquí en adelante que la gracia eficaz y la suficiente no difieren solamente *in actu secundo* porque una obtiene su efecto por la cooperación del libre arbitrio y la otra no; sino que difieren también *in actu primo*, en el sentido de que, supuesta la ciencia media, Dios, en la intención resuelta o decidida de producir en nosotros el bien, elige Él mismo a propósito los medios determinados y los emplea de la manera y en el momento que sabe que el efecto se producirá infaliblemente; de modo que si hubiese previsto la ineficacia de estos medios, Dios hubiese empleado otros. He ahí por qué, moralmente hablando, y al considerarla como un don u obsequio, hay algo más en la gracia eficaz que en la suficiente, y aun *in actu primo*. Así es como Dios hace que nosotros obremos, y no sólo dándonos la gracia con la cual nosotros *podemos* obrar. El mismo razonamiento se debe hacer para la perseverancia que sin duda alguna es un don de Dios."

A propósito de este decreto citado por el P. de Régnon[115], S. I., no molinista, éste advierte: "Es difícil exponer más claramente la oposición entre el molinismo y el congruísmo... En el molinismo

---

114 Según este mismo decreto del general Aquaviva es este sistema, y *no el molinismo*, "el que ha sido expuesto y defendido en la controversia *De Auxiliis*, como más conforme con la doctrina de S. Agustín y de T. Tomás." Esto es muy significativo.

115 P. DE RÉGNON, *Bannez et Molina*, pág. 127. Se sabe que los molinistas, para evitar ponerse en oposición abierta con S. Tomás, le llaman frecuentemente a su doctrina el bañezianismo. Hemos procurado no citar ni el más insignificante texto de Báñez, lo que por otra parte sería inútil, porque abundan los textos de S. Tomás. Véase DEL PRADO, O. P., *De Gratia et Libero Arbitrio*. Friburgo, Suiza, 1907, par. IIIa, cap. XI. *Utrum bannezianismus sit vera comoedia a molinistis inventa*. Véase también BILLUART, *De Gratia*, dis. V, art. 7, § 3. Éste muestra cómo Molina (*Concordia*, quaest. 105, art. 5) había enseñado la necesidad de una moción que aplique a la acción las causas segundas. Contra S. Tomás directamente y no contra Báñez escribía Molina: "Ingenue fateor mihi valde difficilem esse ad intelligendum *motionem et applicationem hanc quam D. Thomas in causis secundis exigit.*" Los jesuítas de Coimbre reconocerían también (in II, 1 *Phys.*, cap. VII, quaest. 15) que S. Tomás había enseñado la premoción física, y después de él Capreolus y Ferrariensis, mucho antes de Báñez.

Dios da la gracia que *sabe* eficaz; en el congruísmo Dios da la gracia *porque la sabe eficaz.*"

Pero entonces la dificultad que se aduce contra el tomismo reaparece contra el congruísmo; según este sistema, ¿cómo establecer que las almas que no reciben la gracia congrua adaptada a su carácter tienen, sin embargo, el socorro o auxilio suficiente para hacer el bien y evitar el mal? ¿No les exige Dios más de lo que les da?

Esta misma objeción en toda su fuerza se puso S. Tomás (IIa IIae, quaest. 2, art. 5, *objectio* Ia): ¿cómo castigar al hombre por su pecado si no ha recibido el auxilio divino necesario para convertirse a Dios? Responde: "El hombre se ve obligado a muchas cosas que no puede realizar si no es con el auxilio de la gracia: creer por fe divina y amar a Dios y al prójimo sobrenaturalmente. Ahora bien, el auxilio de la gracia se les da a algunos por misericordia, y si no se les da a los demás es por justa pena o castigo de un pecado que ha precedido, o por lo menos como castigo del pecado original, como dice S. Agustín (*De correptione et gratia*, cap. V y VI)."

Pero se insiste: no se ha hecho nada más que retrotraer la cuestión y subsiste cuando se trata del primer pecado. A esto responde S. Tomás que si la gracia eficaz no es denegada por un pecado anterior, es por lo menos por una falta concomitante. En el momento del primer pecado, la libertad creada resiste por su propia defectibilidad a las gracias suficientes, tales como las buenas inspiraciones o buenos consejos, y pone así un obstáculo a la gracia eficaz que le era en cierto modo ofrecida en el auxilio o socorro suficiente. Así se ofrece el fruto en la flor, pero si el granizo cae sobre un árbol en flor, jamás veremos sus frutos. S. Tomás desarrolla esta respuesta en la *Summa contra Gentes* (lib. III, cap. CLIX): "De la gracia solamente son privados aquellos que en sí mismos ponen obstáculo a la gracia. Así, cuando el sol nos ilumina, si hay alguno que cierra los ojos y cae en un precipicio, es por culpa suya, aun cuando la luz del sol le sea necesaria para ver... En *Iob* (XXI, 14), se lee a propósito de algunos pecadores: "Y eso que decían a Dios: apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos... Fueron enemigos de la luz."

El Santo Doctor precisa su pensamiento en el capítulo siguiente: "En aquel que no ha pecado jamás y que conserva todavía su integridad, el libre arbitrio tiene el poder de no ofrecer obstáculo a la gracia. En el pecador, el libre arbitrio no puede evitar el poner toda clase de obstáculos a la gracia; puede por sus solas fuerzas y durante cierto tiempo evitar el pecado (porque no es necesario

que peque siempre), pero caerá si es abandonado a sí mismo por largo tiempo; y opondrá así un nuevo obstáculo a la gracia"[116].

"El libre arbitrio, dice S. Agustín[117], se basta para el mal, pero no puede hacer nada para el bien, si no es ayudado por la omnipotente Bondad." "Sin mí nada podéis hacer" (Ioan., xv, 5). "La causa primera de la privación de la gracia, así como también del pecado, está en nosotros, dice S. Tomás[118], la causa primera de la colación de la gracia es Dios, según la frase del profeta Oseas XIII: "Tu perdición proviene de ti, Israel, y sólo en mí está tu auxilio y ayuda. Perditio tua ex te est, Israel; tantummodo in me auxilium tuum."

El molinismo insiste todavía: ¿cómo pretender que la gracia eficaz es denegada en el momento del primer pecado por una falta o resistencia concomitante? Antes al contrario, esta resistencia no tiene lugar, al parecer, sino porque la gracia eficaz es denegada. En vez de preceder a la denegación del socorro o auxilio eficaz, la resistencia la sigue; y entonces el pecador ya no es responsable.

Según S. Tomás, no es necesario que la defección o caída humana preceda a la denegación de la gracia, según prioridad de tiempo; basta la *prioridad de naturaleza*. Es ésta una aplicación del principio general que aclara entre otras cuestiones la de la justificación del impío (Ia IIae, quaest. 113, art. 8, ad 1um). Este principio es el de la relación mutua de las causas entre sí, "causae ad invicem sunt causae in diverso genere"; lo enuncia Aristóteles en su *Metaph.* (lib. IV, cap. II), y nosotros hemos explicado antes (n. 61, A) cómo permite entender que al término de la deliberación la elección de la voluntad precede al último juicio práctico en el orden de la causalidad eficiente, aunque le sigue en el orden de causalidad formal. Así el artista por *su propia acción* se sirve de su *idea* como directora *de su acción*. Así también el pájaro lleva sus alas y las alas llevan al pájaro.

S. Tomás invoca este principio general para explicar cómo en la justificación del impío, que se efectúa en un instante indivisible, la remisión del pecado es la consecuencia de la infusión de la gracia, aunque de parte del pecador la liberación del pecado precede según una simple prioridad de naturaleza a la recepción de la gracia." El paciente pierde la cualidad que tenía antes de adquirir

[116] Véase también S. TOMÁS, *De Malo*, quaest. 3, art. 1 ad 8um. In II Sent., dis. 37, quaest. 2, art. 1. Ia IIae, quaest. 109, art. 6, 7, 8, 9, 10. *In Epist ad Hebr.*, cap. XII, lec. 3.

[117] *De Correptione et Gratia*, cap. XI,

[118] Ia IIae, quaest. 112, art. 3, ad 2um.

una nueva, mientras que el agente, dándole esta nueva cualidad, expulsa la que desaparece. Así, el sol por su luz expulsa las tinieblas, desde este punto de vista la iluminación precede con prioridad de naturaleza a la desaparición de la obscuridad; pero por otra parte el aire deja de ser obscuro antes de recibir la luz, a pesar de que todo esto ocurra en el mismo instante. Y como la infusión de la gracia y la remisión del pecado es obra de Dios que justifica, hay que decir *pura y simplemente* que la infusión de la gracia precede a la remisión del pecado; aunque de parte del hombre justificado, la liberación del pecado precede a la recepción de la gracia"[119].

El pelagianismo tenía una concepción completamente material de la justificación cuando afirmaba que el hombre recibe la gracia porque de por sí mismo se prepara para ella y la merece por sus buenas obras naturales.

Si la justificación se explica por el principio de las mutuas relaciones de las causas entre sí, lo mismo debe suceder con la pérdida de la gracia, que es lo inverso de la conversión. En el momento en que el hombre peca mortalmente y pierde la gracia habitual, *su defección* o caída en el orden de la causalidad material *precede a la denegación que Dios le hace de la gracia actual eficaz,* y es la razón de la misma[120]. En otro orden de causas, sin embargo, esta

[119] S. TOMÁS, Ia IIae, quaest. 113, art. 8 ad Ium.

[120] JUAN DE SANTO TOMÁS dice a este respecto en in Iam, quaest. 19, disp. V, art. 6, n. 61: "*Culpa* saltem comitatur et *in aliquo genere causae, saltem materialis, praecedit denegationem auxilii,* quod sufficit ut dicatur homo impedimentum voluntarium ponere Deo, etiam respectu primae denegationis auxilii eficacis. Nam revera *quando denegatur homini auxilium efficax, ex parte ipsius hominis datur peccatum vel inconsideratio,* et utrumque voluntarium est, et sic voluntarium impedimentum concomitanter habet.

"Quod vero etiam in aliquo genere causae antecedat patet, quia ad quodcumque peccatum et requiritur permissio, ex parte Dei, et sequitur ex parte hominis defectus, seu lapsus ex defectibilitate propria, quae ruit in nihilum, et in defectum, sicut ex absentia solis aer ex propria natura fit tenebrosus.

"Et quando dicitur nostrum defectum in genere causae dispositivae et materialis praecedere ipsam denegationem auxilii, non intelligitur praecedere per modum dispositionis antecedentis, sicut dispositiones remotae praecedunt formam, v. g. calor vel siccitas praecedit ignem, sed eo modo quo ipsa corruptio unius formae et generatio alterius se ad invicem praecedunt. Est enim corruptio velut dispositio praecedens introductionem formae, ut ostendimus in lib. *I de Generatione* q. I et 2, quia non nisi in subjecto carente forma, opposita introducitur, licet in genere formali, vel effectivo generatio sit prior et ad eam sequitur corruptio. Sic denegatio auxilii, non nisi in subjecto deficiente est, non ante deficientiam et tamen defectus sequitur ad negationem auxilii. *In eo ergo priori causae materialis et dispositivae, defectus qui comitatur negationem auxilii est causa vel ratio quare Deus nos deserat,* quia videlicet voluntarium impedimentum ponimus, concomitans ipsam derelictionem Dei." S. TOMÁS, *in Epist. ad Hebreos,* cap. XII, lec. 3, y *C. Gentes,* lib. III, cap. CLIX. Véase *infra* n. 65, B.

defección o caída supone la permisión divina del pecado y la ausencia de gracia eficaz, y no se producirá sin ella. Así, la perseverancia final es un don gratuito hecho a los predestinados (*Concilio Tridentino*, ses. VI, cap. XIII). Pero, a la inversa de la justificación, el pecado como tal es obra de la criatura deficiente y no obra de Dios; es, pues, cierto decir, *pura* y *simplemente*: el pecado precede a la denegación que Dios nos hace de su gracia eficaz. En otros términos, Dios no abandona a los justos, si no es abandonado por ellos, como dice el *Concilio Tridentino* (ses. VI, cap. XI). "Nosotros no somos privados de la gracia, dice S. Tomás, a no ser que no hayamos querido recibirla. En efecto, Dios no puede querer más que el bien, y no es un bien el que alguno sea privado de la gracia, a no ser que la haya rechazado o que haya sido negligente en prepararse para ella" [121].

Sin la permisión divina del pecado y la ausencia de gracia eficaz el pecado no se produciría, pero esta permisión y esta ausencia de gracia no es causa del pecado; su causa es únicamente nuestra defectibilidad; el obrar sigue al ser, nosotros por nosotros mismos no existimos y retornamos a la nada; por consiguiente nuestra acción se basta a sí misma para caer. Esta defección es efecto de nuestra propia defectibilidad, la cual Dios no está obligado a remediar. *La remedia muchas veces, pero no siempre; hay ahí un misterio.*

¿Qué es, pues, la gracia suficiente, según S. Tomás y los tomistas? Es una gracia que, como motivo de nuestra elección, *da el poder próximo de obrar, no el obrar.* La gracia eficaz sola nos mueve efectivamente a la acción [122].

En el número de *gracias suficientes* hay que contar:

1º Los socorros o auxilios exteriores, como la predicación del

---

[121] S. Tomás, in Sent., dis. 40, quaest. 4, art. 2 ad 3um. Item *De Veritate*, quaest. 24, art. 14, ad 2um. In II Sent. dist. 37, quaest. 3 art. 2. *De Malo*, art. 1, art. 4; quaest. 3, art. 1.

[122] Ia IIae, quaest 109, art. 1, 2, 9, 10. quaest. 113, art. 7 y 10. *Contra Gentes*, lib. III, cap. LXXXVIII, LXXXIX, CLIX. *In Epist. ad Ephesios*, cap. III, lec. 2: "*Facultatem* dat Deus infundendo virtutem et gratiam per quas effecitur homo *potens* et aptus ad operandum; sed *ipsam operationem* confert in quantum operatur in nobis, *interius movendo* et instigando ad bonum. Et ideo hoc accipiens Apostolus, dicit quantum ac primum: *dico quod factus sum minister*... Quantum ad secundum dicit: *secundum operationem quam Deus efficit*, in quantum virtus eius operatur in nobis et *velle et perficere pro bona voluntate*." S. Tomás emplea la expresión *auxilium sufficiens*, Ia IIae, quaest. 106, art. 2 ad 2um.

Los tomistas dicen comúnmente: "Gratia sufficiens dat bonum *posse* si velimus, efficax facit ut *velimus*." S. Agustín llama a la gracia suficiente *auxilium sine quo non*, y a la gracia eficaz *auxilium quo* facimus bonum.

Evangelio, los buenos ejemplos y buenos consejos, los milagros, las humillaciones saludables, los beneficios o favores, la disposición providencial de las circunstancias de nuestra vida; 2º Entre las gracias interiores están la gracia habitual, las virtudes sobrenaturales infusas como la fe, la esperanza, la caridad, que nos dan el poder próximo habitual de obrar de modo sobrenatural; 3º Las gracias actuales transitorias, prevenientes y excitantes, que producen en nosotros movimientos indeliberados de la voluntad, piadosas emociones, buenas aspiraciones, que inclinan a la elección saludable. La gracia suficiente remota nos dispone por lo menos a orar para obtener el poder vencer la tentación y obrar bien. La gracia suficiente próxima nos dispone inmediatamente a realizar el acto deliberado saludable, sin hacérnoslo producir, sin embargo, efectivamente.

Como *motivo*, ésta da el poder, no el obrar; ahora bien, el motivo que nos decide nos parece tan suficiente, que Leibnitz pensó que nos llevaba infaliblemente a la acción con necesdad moral; ¿por qué la gracia suficiente no habría de ser verdaderamente suficiente? (Cf. *supra* n. 61 *B*).

Es seguro que la gracia no eficaz, tal como la concebían los jansenistas, no basta; éstos la llamaban pequeña gracia. Según Jansenio o Jansen, en efecto, el molinismo es la verdad para el estado de inocencia. Antes del pecado original el hombre no recibía más que gracias suficientes, y dependía de su sola voluntad el hacerlas eficaces. Pero después del pecado original el libre arbitrio enfermo o viciado y corrompido ya no puede practicar el bien sin una gracia eficaz. Únicamente a causa de esta enfermedad de nuestra voluntad se requiere la gracia eficaz, según Jansen, y sin ella no tenemos el poder de practicar el bien; ésta da no solamente el obrar sino el poder mismo. Si la delectación celestial es inferior a la delectación terrenal, la balanza se inclina necesariamente hacia el mal; el hombre con las pequeñas gracias continúa *impotente* para vencer su codicia, como el ciego es impotente para ver la luz del sol. El poder de obrar bien no es dado con el obrar sino por la gracia eficaz.

Por el contrario, la gracia suficiente, en el sentido molinista, no se puede conciliar con el principio de la causalidad divina universal, puesto que dependería solamente de nosotros el hacer esta gracia eficaz por nuestro consentimiento. Nuestra voluntad no sería movida por Dios a determinarse. El molinismo restringe en realidad la acción misericordiosa de Dios, puesto que según él Dios no nos

daría más que gracias suficientes, dejando a nuestra libre elección el hacerlas eficaces.

La gracia eficaz debe, pues, ser admitida en el sentido tomista. Es verdaderamente *suficiente* en su orden, nos da el poder obrar, aunque se requiera la gracia eficaz en otro orden para obrar efectivamente. Donde quiera que hay muchas causas que concurren a un efecto, ¿no tenemos acaso este mismo hecho de causas suficientes en su orden, pero que no llegan a término efectivamente cada una de ellas por sí sola? El bien que nos atrae es *suficiente* en el orden de finalidad. Decimos ordinariamente que la flor *basta* o es suficiente para producir el fruto, aunque para que se produzca es necesario que aquélla no sea destruída por el granizo y que reciba la luz del sol; el pan *es suficiente* para mi nutrición, aunque es necesario digerirlo; la inteligencia *es suficiente* para conocer las principales verdades naturales, aunque es necesario aplicarla. La pasión de nuestro Señor Jesucristo *es suficiente* para salvar a todos los hombres, aunque es necesario que nosotros nos dejemos aplicar sus méritos [123].

La gracia suficiente, dicen los tomistas más rígidos [124], basta de tal modo que si el acto saludable no se produce ello no proviene de la insuficiencia del auxilio o socorro divino, sino de la defección o culpa del libre arbitrio que se basta a sí mismo para caer. Una defección o culpa no requiere más que una causa deficiente. Así habla el *Concilio de Trento* (ses. VI, cap. XIII): "Deus nisi homines illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet *operans velle el perficere.*" (*Denzinger,* n. 806).

La gracia suficiente en el sentido tomista no es, pues, inútil, estéril, ni tampoco, y esto con mayor razón, perniciosa. El buen grano confiado a la tierra no es estéril; dará su fruto, si la pobreza de la tierra no se opone. Así la gracia suficiente es de suyo muy útil y se hace accidentalmente inútil a causa de nuestra defección, culpa de la cual no es ella la causa. La gracia habitual y todas las virtudes sobrenaturales son incomparablemente preciosas y soberanamente útiles para la salvación, aunque se requiera, además, la gracia actual eficaz para que nosotros hagamos uso de las mismas.

Decir que la gracia puramente suficiente es perniciosa, porque hace al hombre responsable de su pecado, es verse conducido a sostener que la misma razón es perniciosa y que valdría más estar privado de ella, como el animal que no puede pecar.

---

123 Ia IIae, quaest. 109, art. 1; IIa, quaest. 61, art. 1 ad 3um.

124 LEMOS, *Panoplia,* tomo IV, pág. 2, tr. III, cap. II. ALVAREZ, *De Auxiliis,* lib. XI, disp. 113, n. 10.

Lo mismo que el hombre puede no rendirse al motivo suficiente y razonable de portarse bien, *puede resistir a la gracia suficiente y privarse así de la gracia eficaz,* que sin esta resistencia le habría sido dada, y *que le era ofrecida en la gracia suficiente,* como el acto es ofrecido en la potencia, el fruto en la flor.

Como se ve, el grave problema de la suficiencia del socorro o auxilio divino dado a todos los hombres se resuelve por el principio general que domina toda la doctrina tomista: *la división del ser en potencia y en acto.* Todos los grandes problemas del ser, del conocimiento, de la acción, se aclaran a la luz de este principio, que constituye la médula de toda la filosofía de Aristóteles y de la metafísica natural de la inteligencia humana [125].

Aquellos que no sostienen la distinción real de la potencia y del acto en el orden del ser entre la esencia creada y su existencia se ven naturalmente llevados a no mantenerla o sostenerla en el orden de la operación entre la potencia de obrar y la acción misma, entre la gracia suficiente y la gracia eficaz. Si, por el contrario, la criatura no es su existencia, tampoco puede obrar por sí misma. Es dependiente de Dios tanto en su ser como en su acción.

Se dice que el tomista debe abandonar su doctrina cuando entra en su oratorio [126]. Por el contrario, es en sus momentos de insubor-

---

125 Para profundizar el problema de la *gracia suficiente* o de *poder próximo,* habría que penetrar todos los sentidos de la noción aristótélica de *potencia.* Se verá que desde el punto de vista metafísico el error de los jansenistas se reduce al de los DE MÉGARA, discípulos de Parménides, refutados por Aristóteles al principio del libro IX de la Metafísica. Estos últimos filósofos, que eran deterministas, sostenían que la *potencia no existe con anterioridad al acto,* sino sólo con el acto. De donde se seguiría que el arquitecto no tiene la potencia de construir sino cuando construye. Del mismo modo los jansenistas han sostenido *que no hay poder próximo de obrar bien sino cuando se obra actualmente.* Es la negación de la potencia que afirma el sentido común y la razón filosófica.

Por el contrario, el molinismo se acerca más al *indeterminismo de Heráclito,* que negaba la determinación o el acto, y sostenía que todo era posible, sin preocuparse por los principios de contradicción y de causalidad. El molinismo afirma que la causa segunda pasa de hecho al acto sin ser movida por la causa primera, como si el acto no fuese más que la potencia, como si la determinación pudiese salir de la indeterminación.

126 P. DE RÉGNON, S. I., *Báñez y Molina,* pág. 162: "Convenid, pues, en que por firmes tomistas que seáis en el recinto de vuestras escuelas, en cualquier otra parte fuera de ella, en la cátedra, en el santo tribunal, en vuestro oratorio, vosotros sois con nosotros, vosotros sois con el pueblo cristiano entero, humildes molinistas."

S. Agustín y S. Tomás en las horas de oración y de adoración ¿habrían sido también "humildes molinistas"? La humildad no consiste en disminuir la gloria de Dios, ni su soberano dominio, sino en reconocer nuestra nada delante de Él.

Un teólogo habituado a deducir las consecuencias prácticas de las tesis

dinación y de orgullo cuando olvida su doctrina de la subordinación de las causas. Vuelto de toda ilusión, debe decirse que por sí mismo no es nada. El apóstol Pedro, que tenía primero cierta confianza en sus propias fuerzas, experimentó su flaqueza y aprendió a poner toda su confianza en la gracia de Dios. Gran ilusión sería pensar que *lo mejor que hay en nosotros y en el orden de la salvación*, el buen uso de nuestra libertad y de la gracia, nuestra libre determinación, *es obra exclusivamente nuestra sin venir de Dios*. ¿Cómo podría haber dicho S. Pablo, *Gratia Dei sum id quod sum*, por la gracia de Dios y no por mis débiles fuerzas soy yo lo que soy? ¿Cómo podría el alma cristiana decir sinceramente que *por sí misma* no es nada?

Esta alma, interrogada sobre la conciliación de la eficacia de la gracia y del libre arbitrio, muchas veces no podría expresarse; pero si se le ocurre responder en sentido molinista es por ser inhábil para hallar las palabras que harían más profundo su pensamiento. En realidad, en los momentos en que ora, el molinista piensa como nosotros que es un antiguo sueño absurdo creer que somos o hacemos algún bien por nosotros mismos independientemente de Dios. ¿Qué dice la plegaria del publicano? Por nosotros mismos no somos nada, si suprimimos en nosotros mismos lo que hemos recibido de Dios y lo que no cesa de conservar en nosotros en todo el rigor

más especulativas ha mostrado lo que sería la plegaria de un molinista, si su piedad y su humildad no vinieran a corregir su doctrina: "Domine, gratias ago tibi: quia cum stes ad hostium cordis mei, sicut ad hostium cordis aliorum hominum, quorum corda fortasse pulsas fortius quam cor meum: ego tamen, ego solus, absque te, aperio cor meum ut intres cum tua gratia ad me iustificandum; et coeteri homines nolentes aperire sunt iniusti et raptores, *in negotio salutis meae non totum est a te*. Gratias ago tibi: quia cum iam sim iustificatus, etiam meo solo arbitrio discerno me ab aliis hominibus iustis, qui pulsati eadem tentatione quam ego, et eodem et aequali auxilio quo ego adiuti, et forsan maiori, illi, ciciderunt in tentationem, et ego nolui cadere... potui et volui perseverare in gratia iustificante, et alii non perseveraverunt. Gratias ago tibi, quia propter haec merita praevisa in me, me prae aliis elegisti et praedestinasti ad gloriam tuam." P. DEL PRADO, *De Gratia et libero arbitrio*, pars. IIIa, pág. 149.

La plegaria, la dirección, la predicación cuanto más se elevan y se sobrenaturalizan, más emplean los términos mismos de los dos doctores máximos de la gracia, S. Tomás y S. Agustín. El molinismo en las horas de plegaria profunda, olvida su doctrina y dice con la Escritura: "Miserere mei, Deus. Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis. Converte me, Domine, ad te, et convertar." No hay ningún pecado cometido por ningún hombre, que no podamos cometer también nosotros a causa de nuestra defectibilidad; si hemos permanecido en pie, si hemos perseverado, es sin duda porque hemos trabajado y luchado, pero sin Dios no habríamos hecho nada, y cuando con su gracia y por su gracia hemos obrado, debemos decir todavía en toda verdad: "Servi inutiles sumus. Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam."

de los términos sin metáfora ninguna, no queda nada. El rayo de sol sólo es luminoso por la luz que el sol le envía; abandonado a sí mismo retorna a las tinieblas. Así, por nosotros mismos, nosotros retornamos a la nada. "*¿Qué tenemos que no hayamos recibido?*" pregunta S. Pablo. ¿Cómo nuestra libre determinación podría *ser obra exclusivamente nuestra*? ¿Cómo podría depender únicamente de nosotros el que la gracia de Dios *se haga eficaz* o estéril? Por nosotros mismos somos menos que nada, porque nuestra defectibilidad nos lleva a caer, y el pecado es inferior a la misma nada, como el error lo es a la ausencia de consideración o examen: "non sufficientes sumus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est." (*II Cor.*, III, 5).

B. La moción divina y el pecado. Admitida la suficiencia de la gracia que a todos les es dada, subsiste una última dificultad. ¿Cómo pretender que Dios *pueda movernos al acto mismo del pecado*, considerado en su realidad física? ¿No sería causa del pecado? ¿Y qué vendría a ser entonces la santidad divina?

Dios que ama sobre todas las cosas su divina bondad no puede de ningún modo querer el pecado que nos separa del soberano Bien. El pecador puede querer el pecado por el deleite que en él encuentra; Dios no puede querer de ninguna manera que nos separemos de Él. Ni siquiera quiere el mal físico o el mal de pena en sí mismo, sino solamente de modo accidental, como consecuencia de un bien preferible a aquél cuya privación es el mal físico; quiere accidentalmente la muerte del antílope para la vida del león, y la pena infligida al pecador para la corrección saludable y para la manifestación de la justicia. En cuanto al mal del pecado no puede quererlo de manera ninguna, sino que sólo lo permite porque es natural que aquello que es defectible caiga alguna vez. Dios no está obligado a remediar esta defección o caída; la permite, por el contrario, en vista de manifestación de su Misericordia y de su Justicia[127]. (Ia, quaest. 19, art. 9; quaest. 23, art. 3; y Ia IIae, quaest. 79, art. 1).

No es menos cierto, como dice S. Tomás (Ia IIae, quaest. 79, art. 2), que "el acto del pecado es un ser o ente y una acción; y en ambas cosas es causado por Dios. Todo ser, sea el que sea, deriva efectivamente del primer Ser. Y toda acción procede de un ser en

[127] La expresión *Dios permite el mal* es elíptica. Es evidente que no significa que Dios autoriza el mal, sino que *Dios permite que el mal suceda*. S. Tomás dice frecuentemente, por ejemplo en la IIIa, quaest. 1, art. 3, ad 3um: "*Deus permittit mala fieri, ut inde aliquid melius eliciat*" Dios, reprobándolo, *deja suceder el mal* en vista de un mayor bien.

acto que sólo por Dios puede ser reducido a acto, por Dios que es acto puro. Dios, pues, es causa de toda acción en cuanto ésta es una acción. Pero el pecado designa una realidad y una acción acompañada de una deficiencia o falta. *Esta deficiencia proviene de la causa creada defectible*, es decir del libre arbitrio en cuanto peca o falta al orden de Dios, o sea del primer agente. Este defecto no es de ninguna manera atribuible a Dios, sino a nosotros, como el defecto de la cojera proviene de la mala formación de la pierna y no de la energía vital, que es causa de todo lo que de movimiento hay en la cojera. Así Dios es causa de la acción del *pecado*, pero no es causa del *pecado*, porque no depende de Él el que este acto vaya acompañado de un defecto." En los mismos términos habla S. Agustín en la *Ciudad de Dios* (lib. XII, cap. VII) [128].

S. Tomás se objeta que hay actos esencialmente malos; como la blasfemia, el odio a Dios; y Dios no puede ser causa de su ser físico sin ser causa de su deformidad moral.

El Santo Doctor responde: "Estos actos no están especificados por la privación que constituye el mal moral, sino por el objeto que va acompañado de esta privación." (*Ibid.* ad 3um). En el tratado *De Malo* (quaest. 3, art. 2, ad 2um), añade: "La deformidad del pecado deriva de la especificación de este acto, no en cuanto acto físico, y así es causado por Dios, sino en cuanto acto moral; por lo tanto proviene solamente del libre arbitrio." La energía física o intelectual que se gasta en el acto del pecado no es en sí misma mala.

Pero insiste el molinismo: ¿cómo puede Dios mover a este acto determinado más bien que a tal otro, sin ser causa de su malicia? Si Dios sólo obrara como cuando da la gracia operante que produce el primer movimiento de la voluntad [129], la objeción sería insoluble [130]; pero aquí mueve la voluntad a determinarse a sí misma, y en esta determinación se produce la deformidad. Para mejor entenderlo hay que recordar que la moción divina lleva en

128 "Nemo quaerat efficientem causam malae voluntatis; non enim est *efficiens* sed *deficiens;* quia nec illa *effectio* est sed *defectio*."

129 S. TOMÁS Ia IIae, quaest. 1311, art. 2; "In illo effectu in quo *mens nostra est mota et non movens, solus autem Deus movens*, operatio Deo attribuitur; et secundum hoc dicitur *gratia operans*. In illo autem effectu, in quo *mens nostra et movet et movetur*, operatio non solum attribuitur Deo, sed etiam animae, et secundum hoc dicitur *gratia cooperans*." Ia IIae, quaest. 9 art. 6, ad 3um.

130 Por ello enseña S. Tomás que el demonio no ha podido pecar en el primer instante de su creación, porque su primer acto procedía de Dios y él no se determinaba todavía por sí mismo bajo la moción divina. Ia quaest. 63, art. 5.

primer lugar la voluntad hacia su objeto adecuado, a tal bien particular. Bajo el primer aspecto la moción divina constituye el *modo libre del* acto, se ejerce interiormente sobre el fondo mismo de la voluntad, tomada en toda su amplitud y la lleva en cierto sentido hacia todo bien jerarquizado, comprendida en él la gracia eficaz ofrecida. Y sólo después de una *inconsideración voluntaria* del deber [131], nuestra voluntad se inclina hacia tal bien aparente contrario a la ley de Dios y Dios la mueve al acto físico del pecado.

Esta inconsideración voluntaria precede a la elección culpable según prioridad de naturaleza, aunque no de tiempo. La voluntad, naturalmente inclinada al bien y no al mal, no tiende ni es llevada en primer lugar hacia el mal, no se inclina hacia un bien aparente sino después de ser separada de los bienes verdaderos. Por lo tanto, cuando Dios la mueve al acto físico del pecado, ya ella ha rechazado virtualmente la gracia ofrecida [132].

Esto es lo que explican los tomistas sobre todo a propósito del pecado del ángel, al que ninguna otra falta había precedido [133]. Hacen notar que se requieren dos mociones para todo acto de la voluntad, una objetiva que representa un objeto, otra subjetiva que lleva la voluntad hacia este objeto. Para el acto bueno estas dos mociones vienen de Dios. Para el acto malo, la moción objetiva, que propone un bien aparente mezclado de mal, no es de Dios

131 S. TOMÁS, Ia, quaest. 63, art. 1, ad 4um, estudia cómo se puede producir un primer pecado al que no precede ninguna mala inclinación, tal como es el caso del pecado del ángel. Responde que este pecado supone solamente la no consideración de lo que debe ser considerado. "Huismodi peccatum non praexigit ignorantiam sed *absentiam solum considerationis eorum, quae considerari debent*. Et hoc modo Angelus peccavit convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum absque ordine ad regulam divinae voluntatis."

132 BILLUART, *De Angelis*, disp. V, art. 1, resume así la doctrina general de los tomistas: "Ista consideratio est pars peccati. Peccat enim creatura intellectualis *inchoative*, dum non considerat quae potest et debet considerare; *consummative*, dum, intellectu non considerante, voluntas se applicat ad opus. Est autem haec inconsideratio *intepretative voluntaria*, quatenus, dum, intellectu proponente objectum sine debita attentione ad regulam, voluntas se applicat ad agendum, convincitur velle saltem interpretative istam inconsiderationem. Et sic est unum peccatum integratum ex illa consideratione indirecte et interpretative voluntaria, et ex mala electione expresse et directe voluntaria; sicut universaliter unum est peccatum integratum ex defectu rationis in dirigendo, et defectu voluntatis in eligendo." Voluntario, interpretativa o indirectamente significa aquí *voluntario virtual*, como dice Billuart un poco después, disp. V, art. 3, dico 4º.

133 In Iam, quaest. 63, art. 1 y 5, CAYETANO, BÁÑEZ, JUAN DE SANTO TOMÁS, SALMANTICENSES, GONET, BILLUART. Véanse estos mismos comentaristas in Iam IIae, quaest. 79, art, 1 y 2. *Utrum Deus sit causa peccati. Utrum actus peccati sit a Deo; y De Malo*, quaest. 3, art. 1 y 2. Véase sobre todo JUAN DE S. TOMÁS in Iam, quaest. 19, disp. V, art. 6. *Solvitur argumentum ex influxu Dei in materiale peccati*, n. 65-70. Y BILLUART, *De Deo* disp. V, art. 5.

en lo que tiene de defectuoso; viene, o bien de un mal consejero, o bien de nuestro propio apetito. Dada esta moción objetiva y defectuosa, se produce en el alma que va a pecar una inconsideración voluntaria del deber, y sólo entonces comienza el influjo divino que es causa de la realidad física del acto pecaminoso y no de su malicia [134].

La moción divina no sorprende, pues, al hombre inocente, que se encontraría en equilibrio entre el bien y el mal, para inducirlo al mal; *Dios jamás determina el acto material del pecado si la criatura no está ya determinada a lo que hay de formal en él pecado* [135]. Mueve las voluntades según su disposición; por consiguiente, no mueve al acto físico del pecado sino aquella voluntad que ya de suyo está mal dispuesta y que exige por decirlo así ser movida en ese sentido.

Pensemos en un pecado en el que la responsabilidad resalte bien, en un pecado de malicia como el de Judas. Éste se dispone a él y en él se complace por adelantado. El Señor le dice luego: "Lo que vas a hacer hazlo pronto. Quod facis fac citius." (*Ioan*, XIII, 27). El Señor no ordena ni aconseja, permite el cumplimiento del crimen premeditado [136], aunque es necesario que permita este mal, reprobándolo. Antes de pecar, el pecador rehusa la luz y la gracia que le vienen de Dios; "dicerunt Deo: recede a nobis et scientiam viarum tuarum nolumus. Y eso que decían a Dios: apártate lejos de nosotros, no queremos saber de tus caminos". (*Job*, XXI, 19). "Ipsi fuerunt rebelles luminis. Hay quienes aborrecen la luz."

---

[134] JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 19, disp. V, art. 6, n. 67: "Propositio objecti et motio moralis ad actum peccati, quia est defectuosa et defectui annexa, incipit a causa deficiente... quamquam id quod entitatis est in tali motione et propositione, totum ex Deo sit, sed condistinguimus modum moralis motionis a causatione entitatis, ut entitas est. *Supposita tali motione morali, orta ex inconsideratione* et defectu, incipit causalitas et influxus Dei in ipsam voluntatem, ad id quod entitatis est in illo actu, et ad id quod *effectivum* est, non quod *defectivum,* eo quod Deus operatur ut prima causa, et primum ens, et sic, quidquid operatur, est sub ratione entis et effectus, non sub ratione deficientis, qui in quantum deficit ens non est." ¿Cómo pasa la voluntad de una primera complacencia ya culpable a una elección mala? Santo Tomás lo explica en la Ia IIae, quaest. 77, art. 2, c. y ad 3um.

[135] BILLUART, *De Deo,* disp. VIII, art, 5, ad, obj. 3am: "Deus unquam determinat ad materiale peccati, nisi creatura se prius quodam modo determinaverit ad formale. Quia Deus, ut provisor universalis, movet unumquemque secundum eius exigentiam et dispositionem, consequenter non movet ad actionem malam nisi voluntatem ex se male dispositam et sic moveri exigentem."

Por el contrario, Calvino se vió llevado por sus principios a hacer de Dios el autor del pecado, porque según él la moción divina es necesitante en vez de producir en nosotros y con nosotros el modo libre de nuestro acto.

[136] S. TOMÁS, in Evang. Ioan., cap. XIII, lec. 5.

(*Job*, XXIV, 13). Del pecador se dice también en los Salmos: "Noluit intelligere ut bene ageret. No se cuida de ser cuerdo y obrar el bien." (*Ps.* 35, 4).

Conclusión. Tal es la solución de las principales dificultades que presenta la doctrina de S. Tomás. Si bien la obscuridad del misterio subsiste, todo nos inclina a creer que no hay ahí contradicción, porque S. Tomás ha procedido con método riguroso de lo conocido a lo desconocido.

1º Partió de verdades fundamentales del orden de invención, los primeros principios de la razón y del ser: principio de identidad o de contradicción, principio de causalidad; *todo lo que pasa de la potencia al acto es movido por un ser en acto, y en el principio por el Acto puro.* Éste es el principio sobre el cual descansan las pruebas de la existencia de Dios. ¿Cómo podría la libertad humana ser una excepción a esta ley fundamental del ser y del obrar?

2º En el orden de las razones supremas de las cosas (in via iudicii), S. Tomás parte de esta verdad suprema: sólo Dios es su ser y su acción. De donde se deducen las exigencias fundamentales de la naturaleza divina, en particular el principio de la *causalidad universal del agente primero.* ¿Cómo podría la determinación de la libertad humana ser una excepción a este principio?

3º Finalmente, desde el punto de vista sobrenatural de la fe, como teólogo, S. Tomás parte de este primer principio revelado: *Dios es causa primera de nuestra salvación. "Sin mí nada podéis hacer"*, dice el Señor (*Ioan.*, XV, 5). De ahí la necesidad de la plegaria, que implora el socorro o auxilio de Aquel que convierte las voluntades, y sin cuya gracia éstas no se convertirían. ¿Cómo podría suceder que aquello que hay de más importante en la obra de la salvación, nuestra libre elección del bien, fuera exclusivamente nuestra y no proviniera de Dios, autor de la salvación? *"Porque Él es,* dice S. Pablo, *el que obra en vosotros el querer y el obrar."* (*Phil.*, II, 13).

Como decía un llorado teólogo [137]: "La Iglesia en su liturgia, los santos, los autores místicos, todas las almas cristianas no piden solamente ser iluminadas en sus deberes por las ilustraciones o luces de la inteligencia, ser excitadas por las buenas impresiones e impulsos de la voluntad; lo que más las inquieta es la fragilidad, la inconstancia, el capricho, la inercia de su propio libre arbitrio, y ruegan a Dios que les asegure y dirija su querer. Se puede creer

---

[137] GUILLERMIN, O. P., *Revue Thomiste,* 1902, pág. 75. *De la Grâce suffisante.*

que S. Pablo desconfiaba con temor del resultado o decisión de la lucha de una determinación proveniente de su sola voluntad libre, cuando pronunciaba estas audaces palabras (*Rom.*, VIII, 35): "¿Quién nos arrebatará al amor de Cristo? ¿La tribulación, la angustia, la persecución, el hambre, la desnudez, el peligro, la espada? ... Pero en todas estas vencemos por Aquel que nos amó. Porque persuadido estoy de que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni lo presente ni lo venidero, ni las virtudes ni la altura, ni la profundidad, ni ninguna otra criatura podrá arrancarnos al amor de Dios, en Cristo Jesús, nuestro Señor." Y éstas (*II Cor.*, XII, 9): "Y Él me dijo: Te basta mi gracia, que en la flaqueza llega al colmo el poder. Muy gustosamente, pues, continuaré gloriándome en mis debilidades para que habite en mí la fuerza de Cristo... Pues cuando parezco débil, entonces es cuando soy fuerte." No ignoraba, sin duda, que podía perder esta gracia, resistirla y por ello mismo hacerla vana. Pero cuando enumeraba los maravillosos resultados que de ella esperaba con tanta seguridad, indudablemente no suponía que *su realización positiva* dependiera *finalmente* de su propia voluntad, que debería *por sí misma y no por la eficacia de la gracia decidir de todas las cosas*" [138].

Tales son los primeros principios racionales y revelados a la luz de los cuales S. Tomás examina la cuestión de las relaciones entre Dios y el obrar humano. La solución que de ella da, conserva y debe conservar obscuridades, pero nada nos permite decir que implique contradicción, puesto que ha nacido de los principios mismos y porque por medio de estos principios la síntesis tomista ha hecho sus pruebas sobre todos los puntos del saber teológico.

El molinismo no es una síntesis general, no tiene filosofía; ni es tampoco, hablando en realidad de verdad, un sistema teológico, sino solamente una opinión en una controversia particular [139]; y se desarrolla de manera completamente opuesta a la doctrina de

[138] BILLUART hace notar a este respecto (*De Deo*, dis. VIII, art. 5 in fine): "Haec duae quaestiones: an gratiá per se efficax in ordine salutis debeat explicari per *praedeterminationem physicam*, an *haec praedeterminatio debeat extendi* ad actus naturales et *ad materiale peccati*, sunt mere *philosophicae* et incidentes ad dogma capitale gratiae per se efficacis... *At gratiam per se efficacem* independenter a consensu creaturae et scientia media, propugnamus tamquam *dogma theologicum cum principiis fidei connexum et proxime definibile*. Et ita nobiscum omnes ferme scholae, excepta moliniana. Amant tamen et conantur adversarii hanc duplicem quaestionem philosophicam confundere cum dogmate gratiae efficacis, ut inferant per illud Deum auctorem peccati fieri, sicque ipsum apud plebeios et mulierculas odiosum reddant."

[139] GARDEIL, O. P., *Le Donné révélé et la science théologique. Les systèmes théologiques*, pág. 274.

S. Tomás. En vez de partir de principios necesarios y universales para llegar de *lo conocido a lo desconocido*, parte de una dificultad que hay que resolver: ¿cómo conciliar la presciencia y la libertad humana? Y su solución se funda por entero sobre una *definición de la libertad humana que no se puede extablecer ni por la experiencia, ni* a priori, *y que no es nada más que una petición de principio* [140]. Ésta no debe conducir después a negar la absoluta universalidad y necesidad de los primeros principios de la razón y de la teología, sin llegar por otra parte a salvaguardar la libertad, a la que derruye el determinismo de las circunstancias, implicado en la ciencia media (cf. *supra*, n. 49, *b*).

"Es indudable, escribe el teólogo que citamos hace un instante [141], que la razón filosófica no debe desconocer ninguna de las múltiples divergencias, ninguna de las desigualdades que distinguen los grados indefinidos del ser creado. Pero tiene la invencible necesidad de reducirlo todo a la mitad, de unificarlo todo, de descubrirlo todo, de sintetizarlo todo y unificarlo todo en un primer principio infinitamente simple e infinitamente comprensivo. Ahora bien, el molinismo va precisamente contra este indestructible instinto de nuestra razón. Introduce en las relaciones de Dios con el mundo una especie de dualismo transcendental que nada justifica... Los molinistas afirman que es de la esencia del acto libre el que su causa inmediata, la voluntad creada, no *dependa*, en cuanto a la *determinación* de su elección, de ninguna influencia superior. Es esa una afirmación que, según nosotros, se funda en una *petición de principio*, y protestamos contra ella precisamente en nombre de la supereminencia universal y transcendental de la causalidad divina."

¿Cómo sostener, en fin, que Dios, como la fe nos lo enseña, es causa primera de nuestra salvación, si en nosotros sólo produce buenos movimientos y buenas aspiraciones? "No el que tiene bue-

[140] *La conciencia* no percibe más que una cosa y es que nosotros somos *el principio inmediato de nuestras determinaciones libres;* no atestigua que seamos el *principio primero, independientemente de Dios*. Sobre este último punto la conciencia no puede atestiguar nada. No percibe más la existencia o ausencia de la moción divina, que la del acto de conservación por el que Dios nos comunica incesantemente la existencia.

En cuanto a *la razón*, afirma que la actividad de toda causa segunda, sea cual sea, depende de la causa primera, y toda *libertad segunda* de la *libertad primera;* porque nuestra libertad no podría tener toda la perfección y la independencia de la de Dios, con la cual no puede tener más que una *semejanza analógica*.

[141] GUILLERMIN, O. P., *Revue Thomiste*, 1902, pág. 75.

nas aspiraciones entrará en el reino de los cielos, sino el que realiza por un acto libre la voluntad del Padre celestial." *Cómo ha de ser Dios causa primera de nuestra salvación,* "si no interviene más que en una parte, y no en la más importante, de la obra... *si permanece ajeno a la determinación del libre arbitrio, en la que se consuma y se condensa toda la obra de la salvación* [142]. La conversión de S. Pablo, la de la Magdalena, la del buen ladrón, toda verdadera conversión es ante todo obra de Dios en el alma que atrae hacia sí.

Nuestra fe, nuestra razón y nuestro corazón demandan que Dios, autor de todo bien, que comenzó la obra de nuestra santificación, la complete también Él. *"Qui incepit ipse perficiat (Phil.,* I, 6). "Deus, nisi homines illius gratiae defuerint, sicut coepit opus bonum, ita perficiet, operans velle et perficere", dice el *Concilio de Trento (Denzinger,* n. 806).

La Sagrada Escritura no cesa de celebrarlo: "Salus autem iustorum a Domino *(Ps.,* 36, 39). "Gratia Dei sum id quod sum *(I Cor.,* XV, 10). "Gratia Dei vita aeterna" *(Rom.,* VI, 23). "Quoniam ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia" *(Rom.,* XI, 36). "Quid habes quod non accepisti" *(I Cor.,* IV, 7). "Non est volentis, neque currentis, sed miserentis Dei" *(Rom.,* IX, 16). "Operatur in nobis velle et perficere" *(Phil.,* II, 13). "Operatur omnia in omnibus" *(I Cor.,* XII, 6). "In ipso enim vivimus, movemur et sumus." *(Act.,* XVII, 28).

El Concilio de Orange insiste sobre estos textos [143]. Y el Concilio de Trento ¿no define acaso que la gracia de la perseverancia final es un don gratuito como la predestinación? [144]. ¿Por qué tal pecador se convierte pocos instantes antes de morir, mientras que tal otro es sorprendido por la muerte en su pecado? Éste es el misterio de las predilecciones divinas, que son en sí mismas su razón.

¿Cómo podría ser que esta doctrina de la fe, tal como la interpreta S. Tomás, nos llevara al quietismo, como a veces se ha pretendido?

Ella nos invita indudablemente a no agitarnos, a reconcentrar-

---

142 GUILLERMIN, ibid., pág. 71.

143 "Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo." Denzinger, n. 193.

144 "Si quis dixerit, hominem renatum et iustificatum teneri ex fide ad credendum, se certo esse in numero praedestinatorum, a. s." Denzinger n. 825 y 805.

"Si quis magnum illud usque in finem, *perseverantiae dignum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s." Denzinger 826 y 806. Véase también sobre la moción divina el *Catéchisme du Concile de Trente,* Ia, parte, cap. 1, art. I, § 6. Providencia. Cf, *infra,* último apéndice, cap: IV, art. 4.

nos y estar atentos a la labor de la gracia en nosotros, pero no nos libra del esfuerzo bajo la gracia que nos es dada para luchar y para vencer. No nos dice que esperemos un *signo* de asistencia divina; nos lleva por el contrario a orar para estar prontos a obrar desde el momento que nuestra conciencia nos invite y nos obligue a ello. Dios nos mueve, dice frecuentemente S. Agustín, no para que no hagamos nada, sino precisamente para que obremos. Y muchas veces, *si exigimos demasiado poco de nosotros mismos es porque no contamos bastante con la gracia* que Dios nos ha prometido y quiere darnos para hacernos cumplir sus preceptos; *si el nivel de nuestra vida espiritual baja,* y si nos contentamos con una vida del todo humana, *es porque creemos estar solos al obrar; nos olvidamos de que Dios está en nosotros y con nosotros.* Se dice a veces que la doctrina de S. Tomás no podría ser predicada; por el contrario, cuanto más se eleva la predicación, tanto más se acerca a los términos mismos empleados por el santo Doctor después de S. Agustín y S. Pablo.

El molinismo le reprocha al tomismo ser una doctrina dura y rígida que disminuye en nosotros la esperanza.

"No es, diremos nosotros, como algunos se lo imaginan, que él (el molinismo) abra más abundantes las fuentes de la misericordia y de la gracia divina y que nos proponga una gracia más actuante. Por el contrario, es porque exige menos de parte de Dios por lo que deja más a la parte del hombre. Cuando Dios ha concurrido a suscitar en nuestra alma los conocimientos y los impulsos indeliberados, cumplió y concluyó su tarea. Sin embargo, al hombre le corresponde terminar la obra añadiéndole su consentimiento, como también hacer la gracia vana y estéril no añadiéndolo" [145].

El tomismo en vez de confiar nuestra salvación a la fragilidad humana, la pone en manos de Dios salvador. Y en vez de oponerse a la virtud de la esperanza nos lleva a poner toda nuestra confianza en Dios y no en nosotros. *El motivo formal de la esperanza, virtud teologal, es el auxilio mismo de Dios (Deus auxilians) y no la fuerza de nuestra voluntad* [146]. ¿No habría que *desesperar* de alcanzar nuestro fin sobrenatural si debiéramos confiar [147] en nuestras pro-

---

145 GUILLERMIN, *ibidem,* pág. 67.

146 IIa IIae, quaest. 17, art. 4 y 5.

147 "Nuestro Señor, dice SAN LUCAS, cap. XVIII, I, les dijo una parábola para mostrar que es preciso *orar en todo tiempo* y no desfallecer... Y dijo también esta parábola a algunos que confiaban mucho en sí mismos, teniéndose por justos, y despreciaban a los demás: Dos hombres subieron al Templo a orar, el uno fariseo y el otro publicano. El fariseo, en pie, oraba para sí de esta manera: 'Oh Dios, yo te doy gracias de que no soy como los demás hombres,

pias fuerzas? Aun cuando no tengamos la certeza [148] de que Dios se dignará librarnos siempre de nuestras faltas y darnos la gracia de la perseverancia final, todavía menos certeza tenemos en nuestra propia voluntad, que con mucha frecuencia se desinteresa de los bienes verdaderos para correr detrás de los bienes aparentes. La rectitud de los caminos de Dios es segura de muy distinta manera que lo es la de nuestro propio corazón. Léase sobre este punto la admirable exposición que Bossuet hace de la doctrina de la gracia [149].

En el momento de las grandes dificultades hagamos esta experiencia a prueba, digamos: debo orar, vigilar para no caer, y Dios a su hora, a la del deber, me dará su gracia soberanamente eficaz, y yo obraré infaliblemente. Nuestra esperanza se afirmará.

¿Qué debe hacer el sacerdote que no consigue llevar a buen

---

rapaces, adúlteros, injustos, ni soy como este publicano. Ayuno dos veces a la semana, pago el diezmo de todo cuanto poseo.' El publicano se quedó allá lejos, y ni se atrevía a levantar los ojos al cielo y hería su pecho diciendo: 'Oh Dios, sé propicio conmigo pecador.' Os digo que bajó éste justificado a su casa, más bien que aquél. Porque el que se ensalza será humillado, y el que se humilla será ensalzado." (Véase Bossuet, *Élévations*, 18a sem., 15a elev., El misterio de la gracia.

S. Agustín, *Sermón CXV*, cap. III, advierte respecto a esta parábola contra los pelagianos: "Videant nunc, audiant ista nescio qui impie garrientes, et de suis viribus praesumentes, audiant qui dicunt: Deus me hominem fecit, iustum ipse me facio."

148 *La certeza de la esperanza* no debe confundirse con *la de la fe*. El Concilio de Trento así lo enseña contra los protestantes: "Si quis magnum illud usque in finem *perseverantiae donum* se certo habiturum absoluta et infallibili certitudine dixerit, nisi hoc ex speciali revelatione didicerit, a. s." Denzinger, 826 y 806.

Véase sobre la certeza de la esperanza, IIa IIae, quaest. 18, art. 4.

149 BOSSUET, *Élévations*, 18 s., 15a el., "El hombre dice en su corazón: tengo mi libre arbitrio: Dios me ha hecho libre, y yo me quiero hacer justo; yo quiero que el acto que decida de mi salvación eterna venga primitivamente de mí. Así queremos por algún medio glorificarnos en nosotros mismos. ¿A dónde vas tú, frágil bajel? Vas a estrellarte contra el escollo, y te vas a privar del auxilio de Dios que no ayuda más que a los humildes y que los hace humildes para ayudarlos... Dios quiere que le pidas todas las buenas acciones que debes realizar; y cuando las has hecho, Dios quiere que le des las gracias por haberlas hecho. No quiere por ello que permanezcas sin acción, sin esfuerzo; pero quiere que, esforzándote como si debieras obrar tú solo, no te glorifiques en ti mismo, lo mismo que si no hicieras nada.

Yo no puedo; yo quiero encontrar algo a que asirme en mi libre arbitrio, que no puedo poner de acuerdo con este abandono a la gracia. Soberbio contradictor, ¿quieres poner de acuerdo estas cosas o más bien creer que Dios las pone de acuerdo? Las pone de acuerdo de tal modo que quiere, sin libraros de vuestra acción, que le atribuyáis finalmente toda obra de vuestra salvación; porque es Salvador y dice: *"y fuera de mí no hay quien salve"* (*Is.*, XLIII, 8). Creed que Jesucristo es Salvador, y todas las dificultades se desvanecerán..."

camino a un pecador que va a morir? Si está persuadido de que Dios es dueño y señor de esta voluntad culpable, ante todo *orará* [150]. Por el contrario, si se imagina que Dios no obra sobre esta voluntad sino desde afuera, por las circunstancias, por los buenos pensamientos, buenas inspiraciones, buenos movimientos, que permanecen exteriores al consentimiento saludable, ¿no se detendrá demasiado en estos medios superficiales y no carecerá su plegaria de esa santa osadía que admiramos en los santos?

La Sagrada Escritura nos enseña a poner toda esa confianza no en nosotros mismos, sino en Dios: "miserere mei Domine, secundum magnam misericordiam tuam". (*Ps.* 50). "In manus tuas Domine, commendo spiritum meum." (*Ps.* 39, 6). "Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis." (*Ps.* 50, 12). "Converte me Domine ad te et convertar." (*Ierem.* 31, 18) (*Thren.* 5, 21).

*

Importa, para terminar, relacionar la solución de las antinomias relativas a la libertad con la de la antinomia fundamental que hemos examinado anteriormente (n. 54, 57).

El misterio de la salvación se reduce al de la conciliación en Dios de la misericordia y de la justicia. S. Agustín, en el tratado *De Correptione et Gratia* (cap. 5, 6, 11), dice en muchas ocasiones, que Dios por misericordia les da a unos la gracia eficaz de la perseverancia final que les salva; y por justicia se la niega a los otros por causa de sus faltas culpables y reiteradas que Él permite por razones muy altas de las que es juez su sabiduría. Los predestinados no deben pagar menos, al ejemplo del Crucificado y por virtud, su deuda a la justicia, los demás son también objeto de la misericordia, puesto que reciben de ella las gracias necesarias y superabundantes que las faltas reiteradas hacen finalmente estériles. Los menos favorecidos reciben la gracia suficiente para orar, y si ellos no la resistieran, llegarían de gracia en gracia a la justificación.

El misterio de la salvación se reduce, pues, al de la conciliación en Dios de la misericordia y de la justicia. Hemos visto anteriormente que estos dos atributos se identifican en el amor divino, y que esta identificación en vez de destruirlos los refuerza y les per-

---

150 La plegaria no tiene por objeto cambiar las disposiciones providenciales. Por el contrario, desde toda la eternidad Dios quiere que oremos para obtener la gracia que ha decidido darnos. (IIa IIae, quaest. 83, art. 2).

mite existir en estado puro, libres de toda imperfección [151]. Precisamente por la bondad divina aclara S. Tomás el misterio de la predestinación. El soberano Bien tiene dos aspectos subordinados que necesitan ser puestos de manifiesto; es, ante todo, esencialmente comunicativo, difusivo de sí mismo, éste es el principio de la misericordia; pero tiene también derecho absoluto a ser amado sobre todas las cosas, éste es el principio de la justicia vengadora que proclama contra aquellos que le niegan este derecho supremo e imprescriptible, principio de todo deber. "Es la bondad divina, dice S. Tomás [152], la que da razón de la predestinación de unos y de la reprobación de otros. Así se dice que Dios creó todas las cosas por causa de su bondad, para que ésta aparezca en todos. Pero es necesario que la divina bondad, que es *una* y *simple* en sí misma, se halle representada de diferentes modos en las criaturas, porque las cosas creadas no pueden alcanzar o elevarse hasta la simplicidad divina. De ahí depende el que la perfección del universo requiera diversos grados, una jerarquía, de modo que unas criaturas ocupen un lugar más alto y otras uno más bajo. Y para conservar en el mundo esta diversidad y esta gradación, Dios permite que existan algunos males, para que tenga ocasión de manifestarse un gran número de cosas buenas. Y si ahora comparamos el género humano entero con el universo en su conjunto, habremos de decir que Dios ha querido que entre los hombres haya predestinados, para representar su bondad que brilla entonces por medio de la misericordia de su perdón, y que haya también réprobos, para manifestar su justicia por medio del castigo que les inflige. Tal es el motivo por el cual Dios elige a unos y reprueba a otros. Ésta es la razón que da S. Pablo cuando escribe (*Rom.*, IX, 22): "Qué, pues, si para mostrar Dios su ira (es decir su justicia vengadora) y dar a conocer su poder, soportó (es decir permitió) con mucha longanimidad a los vasos de ira, aptos para la perdición, y al contrario, quiso hacer ostentación de la riqueza de su gloria sobre los vasos de su misericordia que Él preparó para la gloria?"

Así habla S. Tomás después de S. Pablo. Para entenderlos bien es necesario decir que el perverso se basta a sí mismo para pecar y perseverar en su crimen. Dios ama a los santos, y evidentemente no es Él quien empuja a los perseguidores a ensañarse contra Cristo y su Iglesia. Su malicia, muy voluntaria, a veces muy refinada, sólo procede de ellos mismos. Dios se contenta con permitirla condenándola; ella contribuirá a la manifestación de su justicia y por consiguiente de su bondad.

151 N. 51 al final y 57, 5.
152 Ia, quaest. 23, art. 5 ad 3um.

Tal es la última respuesta al problema del mal. En vez de oponerse a la existencia de Dios, la supone, se funda en los dos aspectos fundamentales del soberano Bien. Pero hay que decir, como lo dice S. Pablo, que sólo es accesible a los perfectos (*I Cor.*, II, 6 a 14): "Hallamos, sin embargo, entre los perfectos, una sabiduría que no es de este siglo, ni de los príncipes de este siglo, que ante ella quedan desvanecidos; enseñamos una sabiduría divina, misteriosa, escondida, predestinada por Dios antes de los siglos para nuestra gloria... Pues el hombre animal no percibe las cosas del espíritu de Dios; son para él una locura y no las puede entender, porque hay que juzgarlas espiritualmente."

Cuando en este mundo parece triunfar el perverso, medítese esta doctrina de salvación con la simplicidad y pureza de corazón, después de haber orado; entonces, como dice Pascal, a propósito de la Pasión, "se la encontrará tan grande, que no habrá motivo para escandalizarse de una bajeza que no existe. Pero hay quienes no pueden admirar más que las grandezas carnales, como si no las hubiera espirituales; y otros que no admiran más que las espirituales, como si no las hubiera infinitamente más altas en la sabiduría."

Muchas sombras subsisten para nosotros, porque ignoramos el modo íntimo según el cual se identifican en el amor divino la misericordia y la justicia. Como nuestro conocimiento permanece necesariamente fragmentado, la justicia nos parece demasiado ruda o dura y la misericordia arbitraria. Misterio profundo que añade a la obscuridad transcendente del ser divino la de la libertad divina y de sus predilecciones más ocultas. Aquí nuestras nociones analógicas son particularmente deficientes, son excesivamente determinadas; cuanto más determinan éstas la primera noción de ser, menos nos manifiestan la plenitud del ser divino (Ia, quaest. 13, art. 11). En realidad, la misericordia y la justicia jamás se ejercen por separado; las gracias más altas van acompañadas de las exigencias divinas más grandes, como se ve en la vida de Cristo y de los santos; y por otra parte las penas son siempre dulcificadas por la misericordia. (Ia, quaest. 21, art. 4).

Sólo queda que el amor divino no pueda ser el amor del soberano Bien sin ser al mismo tiempo un odio santo del mal. Grandes contemplativos, como santa Ángela de Foligno, han entrevisto aquí abajo la íntima conciliación que no alcanzamos nosotros. Elevada a un estado de oración superior a todos los que ella había conocido,

la Santa llega a un tal conocimiento de la justicia de Dios y de la rectitud de sus juicios, que escribe: "Yo amo todos los bienes y los males, las buenas obras y los crímenes. *Nada rompe para mí la armonía*. Estoy en una gran paz, en una gran veneración de los juicios divinos... No veo mejor la bondad de Dios en un santo y en todos los santos que en un condenado y en todos los condenados. Pero este abismo sólo me fué mostrado una vez: el recuerdo y el gozo que me ha dejado son eternos... El alma que habiendo descendido al abismo ha echado una mirada sobre las justicias de Dios, considerará desde ahí en adelante a todas las criaturas como los sirvientes de su gloria" [153]. S. Tomás dice que en el castigo de los condenados aparecerá el orden de la justicia divina y el derecho absoluto de la soberana bondad a ser amada sobre todas las cosas [154].

"Fortis est ut mors dilectio, dura sicut infermus aemulatio." (*Cant.* VIII). "Que es fuerte el amor como la muerte y son como el sepulcro duros los celos. Son sus dardos saetas encendidas, son llamas de Yahweh. No pueden aguas copiosas extinguirlo ni arrastrarlo los ríos. Si uno ofreciera por el amor toda su hacienda, sería despreciado."

[153] *El libro de las visiones y de las instrucciones de la bienaventurada Angela de Foligno*, parte Ia, cap. XXIV. Traducción Hello. Pero aquí es necesario tomar las palabras en sentido místico y evitar la proposición de Eckhart: *"In omni opere*, etiam malo, malo inquam tam poenae quam culpae, manifestatur et relucet *aequaliter gloria Dei."* (Denzinger, n. 504). Lo cierto es que la Justicia divina no es menos infinita que la Misericordia, y que ambas manifiestan cada una a su manera la santidad de Dios y su bondad. Ia, quaest. 23, art. 5 ad 3um.

[154] *Suplemento de la Suma*, quaest. 94, art. 3, y *Quodlibet. VIII*, quaest. 7, art. 1.

CAPÍTULO V

LA INEFABILIDAD DE DIOS Y LA ABSURDIDAD DE LO INCOGNOSCIBLE.

Conclusión y Confirmación

66º LA INEFABILIDAD DE DIOS. Proviene de su simplicidad absoluta, que es una armonía eminente de todas las perfecciones, santidad y bondad suprema simultáneamente.

La solución de las antinomias nos conduce a hablar por vía de conclusión de la inefabilidad de Dios, y a indicar las consecuencias teóricas y prácticas de la identificación en Dios de las perfeceiones absolutas. Compararemos después como contraprueba la inefabilidad del verdadero Dios y la absurdidad de lo incognoscible, que es a la vez el principio y el fin de los grandes errores de nuestros tiempos.

La unidad de las nocionès primeras comunes a Dios y a las criaturas no es, según hemos dicho (n. 56), más que una unidad de proporcionalidad, por lo cual las perfecciones que aquéllas expresan pueden estar formalmente en Dios e identificarse en Él. Por ende se mantiene a la vez por una parte la cognoscibilidad de Dios, y por otra su trascendencia y su inefabilidad que resulta de su simplicidad absoluta.

La esencia divina aparece así como la más alta realización del *principio de identidad* o de no contradicción, que es la ley fundamental del pensamiento. Si nuestro pensamiento tiene un valor objetivo (si es pensamiento de algo y no de la nada), su ley suprema debe ser también la ley suprema del ser; por consiguiente, la realidad primera, principio de todas las cosas, no podrá ser este mundo compuesto y cambiante, debe ser èn todo y para todo *idéntica* a sí misma, es necesario de toda necesidad que sea al ser o a la existencia como A es a A. No es ése el argumento ontológico que pasa de modo ilegítimo de la idea abstracta y analógica de Dios a su existencia; es en resumen el argumento por la contingencia, porque la contingencia del mundo se manifiesta por la oposición que

presenta su perpetuo *cambio*[1] y su *composición*[2] con el principio de *identidad,* ley suprema de nuestro pensamiento.

Y para que la identidad divina posea en su eminencia todas las perfecciones absolutas participadas por las criaturas, es necesario que bajo la razón formal de Deidad se identifiquen el ser, el pensamiento y el amor. *La Deidad es así superior al ser (super-ser) siendo al mismo tiempo el Ser en estado puro,* como es el Pensamiento del Pensamiento, y el Amor subsistente del bien supremo *(formaliter eminenter).* "Hoc ipsum ad perfectam Dei unitatem pertinet, quod ea quae sunt multipliciter et divisim in aliis, in ipso sint simpliciter et unite." (S. Tomás, Ia, quaest. 13 art. 4 ad 3um, y art. 5).

De ahí se sigue que la Deidad en cuanto tal es naturalmente incognoscible y por consiguiente inefable. Incognoscible: sobrepuja o excede infinitamente los medios naturales de conocer de una inteligencia creada, porque estos medios, para ser proporcionados a esta inteligencia, no pueden ser más que las criaturas o los conceptos de las criaturas, y estos últimos no pueden tener con Dios más que una semejanza analógica. (Ia, quaest. 12, art. 4, art. 11, art. 12; quaest. 13, art. 1). La Deidad no puede ser conocida naturalmente por un concepto propio, sino solamente por conceptos analógicamente comunes que sólo expresan lo que es propio de Dios, de un modo negativo y relativo. Por consiguiente, la Deidad no puede ser definida y parece inefable. "Deus in hac vita non potest a nobis videri per suam essentiam, sed cognoscitur a nobis ex creaturis secundum habitudinem principii et per modum excellentiae et remotionis. Sic igitur potest nominari a nobis ex creaturis, non tamen ita quod nomen significans ipsum exprimat divinam essentiam secundum quod est." (Ia, quaest. 13, art. 1). Y los nombres que mejor le convienen a la Deidad son los menos determinados, y los más universales y más absolutos como "El que es" (Ia, quaest. 13, art. 11); pero tal como es en sí es indecible.

Sola la revelación sobrenatural nos puede hacer conocer la vida íntima de Dios por la fe y después por la visión. "Ni el ojo vió, ni el oído oyó, ni vino a la mente del hombre lo que Dios ha preparado para los que le aman." "Pues Dios nos la ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios." (*I. Cor.*, II, 9). Esta revelación nos inicia en la ciencia misma de Dios; nos enseña la existencia de la Santísima Trinidad y nos deja entrever la relación de este misterio supremo con todos

1 Ia, quaest. 8, art. 3, las tres primeras pruebas de la existencia de Dios.
2 *Ibidem,* la cuarta prueba.

los demás de los que él es el principio y el fin. En vez de perjudicar nuestra autonomía exigiéndonos creer, nos prepara la evidencia de la vida bienaventurada; "oportet addiscentem credere", decía Aristóteles. Pero en este mundo el misterio supremo, que podría esclarecer todos los demás, es el más obscuro de todos. "Porque andamos por la fe y no por la vista." *(II Cor.,* v, 7). Y cuando S. Pablo es arrebatado al tercer cielo, ve allí secretos que al hombre no le es dado conocer (*II Cor.*, XII, 4, y comentario de S. Tomás).

Los bienaventurados, que ven a Dios cara a cara, ¿lo pueden expresar, si no en palabras humanas, por menos en un verbo mental, en una palabra del todo interior? S. Tomás responde (Ia, quaest. 12, art. 2, y comentario de Juan de S. Tomás) que es imposible; y no se podría dar una idea más alta de la inefabilidad de Dios, si los bienaventurados que contemplan intelectual e inmediatamente esta pura claridad intelectual, eternamente subsistente, identificada con el amor del bien supremo, no pueden expresar el objeto de su contemplación en una palabra o verbo espiritual. ¿Cómo la intelección siempre actual, acto puro en el orden de la inteligibilidad, podría entrar en los límites de una idea creada que sólo es inteligible por participación? La Deidad no puede tener en lo finito una representación homogénea o adecuada que lo exprese y la representante tal como es en sí. Como muy bien dice Scheeben, "el espíritu, en la visión beatífica, está de tal modo sostenido por Dios y sumergido en Él, que no podría recoger y grabar en su pensamiento el objeto de su visión. Así el alma en presencia de una escena grandiosa pierde el don de la palabra, no puede dominar, hacerse lo suficientemente dueña de lo que ve para encerrarlo en ideas precisas." (Scheeben, *Dogmática,* tomo I°, pág. 190 de la trad. franc.).

Dios sólo puede ser expresado tal como es en sí por la palabra consubstancial que es el Verbo eterno, "candor lucis aeternae, speculum sine macula et imago bonitatis illius." (*Sabiduría,* VII, 26); "Splendor gloriae et figura substantiae eius." (*Ad Hebr.*, 1). (Cf. Ia, quaest. 34, y 35).

Esta inefabilidad no se opone en nada a la cognoscibilidad de Dios que antes hemos defendido. Conocemos positivamente las perfecciones análogas, comunes a las criaturas y a Dios, y por medio de éstas llegamos a *Él,* pero no a conocerlo *tal como es en sí,* porque sólo negativa y relativamente captamos el modo divino de estas perfecciones absolutas. Así nosotros conocemos verdaderamente el corazón de nuestros amigos, sin captar, sin embargo, la naturaleza íntima de sus sentimientos tal como es en sí. "Quis enim hominum

scit quae sunt hominis nisi spiritus hominis, qui in ipso est? Ita et quae sunt Dei, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei." (*I Cor.*, II, 11).

La doctrina de S. Tomás, tal como la hemos explicado, concuerda clarísimamente con la de los místicos ortodoxos, que son los que más han insistido sobre la inefabilidad de Dios, como el admirable Dionisio o S. Juan de la Cruz. Sin atenuar en nada lo que hemos dicho contra el agnosticismo de Maimónides, y contra el agnosticismo mucho más radical de los modernos, encontramos del todo simple afirmar que comprendemos mejor las vías de la negación y de la eminencia o elevación. Estas vías, en efecto, nos separan y alejan del modo creado de las perfecciones absolutas y nos recuerdan que la vida íntima de Dios es infinitamente superior a las ideas múltiples que nosotros podemos formarnos, ideas que se convertirían en ídolos si las tomáramos por representaciones adecuadas de la Deidad. "Existe, dice Dionisio un conocimiento de Dios más perfecto que este, y resulta de una sublime ignorancia y se adquiere en una incomprensible unión: cuando el alma ajena a todas las cosas y olvidándose de sí misma se abisma en el mar de la gloria divina y se ilumina en medio de los esplendorosos abismos de la sabiduría insondable." (*De divinis nominibus*, VII, 3). "En esta obscuridad transluminosa el alma ve y conoce precisamente por la ignorancia mística a Aquel que escapa a toda mirada y a todo conocimiento." (*Theolog. myst.*, cap. II).

S. Juan de la Cruz (*Subida del Monte Carmelo*, lib. II, cap. VII, VIII, IX) exige el sacrificio de los sentidos y del entendimiento para llegar al superior grado de contemplación. "Ni más ni menos, todo lo que la imaginación puede imaginar y el entendimiento recibir y entender en esta vida, no es ni puede ser medio próximo para la unión de Dios." Esta unión se realiza en la noche de la fe por un conocimiento experimental, indistinto, que no se detiene en los diversos atributos de Dios, sino que se eleva en cierto sentido por sobre toda idea determinada: tal es la perfección del camino de elevación y de negación.

El B. Alberto el Grande (*De adhaerendo Deo*, y *In lib. de myst. theol.*) y S. Tomás hablaban de idéntico modo. S. Tomás (IIa IIae, quaest. 180, art. 6) distingue, con Dionisio, tres grados en la contemplación. En el primero contemplamos a Dios en el espejo de lo sensible o de las parábolas; en el segundo, razonando como se hace en teología, nos elevamos por sobre las cosas sensibles para contemplar a Dios en el espejo de las verdades inteligibles y de los diversos misterios de la salvación. En el tercer grado la contemplación se eleva por encima de la multiplicidad de imágenes y de ideas para

convertirse en simplicísima contemplación de Dios en la oscuridad de la fe. "Cessante discursu, figitur intuitus animae in contemplatione unius simplicis veritatis." "In anima vero, *antequam ad istam uniformitatem perveniat exigitur quod duplex eius difformitas amoveatur, primo illa quae est ex diversitate exteriorum rerum, et secundo quae est per discursum rationis.*" (IIa IIae, quaest. 180, art. 6). Enriquecida con la multiplicidad de los grados inferiores, esta contemplación uniforme, simplicísima, permanece fatalmente en la oscuridad de esta vida terrenal. (IIa IIae, quaest. 8, art. 2); hasta se podría decir que en cierto sentido se abisma en una noche cada vez más oscura, porque se identifica con la convicción cada vez más profunda de que Dios está por sobre todas las ideas que de Él podemos nosotros formarnos. Pero ello no le impide estar cada vez más segura y cierta de la unión armónica e indecible de todas las perfecciones absolutas en la Deidad. Dios aparece así cada vez más y más como el océano infinito del ser, *pelagus substantiae infinitum*.

Por esta doctrina clásica de la contemplación, el tomista que adopta la *filosofía del Ser*, se concierta y une a la doctrina de S. Agustín que sigue con preferencia la *filosofía del Bien*. Por exigencia de sistematización, desgraciadamente se han separado demasiado a veces estas dos concepciones hermanas, como si fuesen inconciliables [3]. Sería rebajar a S. Tomás el considerarlo demasiado exclusivamente como un filósofo, como un aristotélico cristiano, pero tampoco sería bastante ver en él tan sólo al teólogo y el santo [4].

Ya en filosofía se concilian los puntos de vista del ser y del bien: *en sí* el ser precede al bien, porque es más simple, más absoluto, más universal; *en el orden de causalidad* el bien precede al ser como el fin es superior a la causa formal. El mismo S. Tomás se pone así de acuerdo con Dionisio (Ia, quaest. 5, art. 2, ad Ium).

Pero los puntos de vista del ser y del bien se concilian con mayor razón en teología, porque el objeto formal de la teología, como

---

[3] Esta exageración se encuentra entre escritores de tendencia agustiniana, pero alejados de S. Agustín por un nominalismo de origen moderno, como Laberthonnière (*Annales de Philosophie chrétienne*, 1905-1913). Esta exageración se encuentra también entre escritores de tendencia contraria, que han tratado de historia de la filosofía medieval en un sentido favorable al tomismo, sin insistir lo suficiente sobre lo que tiene de fundamentalmente tradicional.

[4] De él se ha dicho que fué un "innovador". Estas palabras, en su sentido corriente, no será aceptada por la Iglesia. En la luz superior que lo ilumina tampoco S. Tomás aceptaría ser llamado así. Este elogio manifiesto no disminuye ni hace olvidar lo que hay de determinado en su obra. Los adversarios del tomismo se adueñan por otra parte de esta expresión, y no dejan de recalcar que si S. Tomás fué un innovador, es necesario volver a la tradición que le precedía, o superarlo a él como él superó al agustinismo, separándonos de él.

el de la fe sobrenatural, es *Dios,* no precisamente bajo la razón de *ser,* accesible ya a la metafísica, sino *bajo la razón de Deidad;* ahora bien, en la eminencia misteriosa de la Deidad, el ser y el bien se vuelven a encontrar formalmente y se identifican. "Sacra doctrina, dice S. Tomás, propriissime determinat de Deo,... non solum quantum ad illud quod est per creaturas cognoscibile, sed etiam quantum ad id quod notum est sibi soli de seipso, et aliis per revelationem communicatum... et omnia pertractantur in sacra doctrina *sub ratione Dei,* vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et ad finem." (Ia, quaest. 1, art. 6 y 7).

Pero S. Tomás y S. Agustín se encuentran sin que nada pueda separarlos, sobre todo en la contemplación, a la que están ordenadas tanto la fe como la teología. La fe y la teología pueden existir en nosotros sin la gracia santificante y la caridad, pero no así la contemplación, que procede del don de la Sabiduría (IIa IIae, quaest. 45, art. 4). "Este don, dice el Doctor Angélico, nos hace juzgar sanamente de las cosas divinas por una cierta *connaturalidad y unión con Dios* que se hace por la caridad" y por la gracia santificante que es una participación de la *naturaleza divina,* precisamente en cuanto es *divina.*

En este objeto eminente absolutamente simple, Dios en cuanto Dios, se concilian y se identifican, con los atributos divinos, la concepción teológica, que se inspira más especialmente en el Ser, para tratar las realidades en sí mismas, y la que se inspira más especialmente en el Bien, fin último, para conducirlo a Él.

La inefabilidad de Dios proviene, pues, de su simplicidad absoluta; es una *armonía* eminente, la *unidad* más profunda en la *diversidad* menos conciliable en apariencia; identificación de la inmutabilidad absoluta y de la libertad perfecta, de la soberana sabiduría y de la voluntad que tiene en sí misma su razón, de la justicia más inflexible y de la misericordia más compasiva. Esta armonía constituye a la vez la santidad y la belleza de Dios. La *santidad* es la unión indisoluble de todas las perfecciones absolutas, purificadas de toda imperfección, es la Perfección misma inmutable e inmaculada (IIa IIae, quaest. 81, art. 8). La *belleza divina* es el esplendor de todas las perfecciones armonizadas como lo *bello* en el orden creado es el esplendor de todos los transcendentales reunidos, del ser, de lo uno, de lo verdadero y de lo bueno, o más particularmente, el brillo de una armoniosa unidad de proporción en la integridad de las partes (splendor, proportio, integritas; cf. Ia quaest, 39. art. 8). "Nunca se podrá admirar lo suficiente, hace notar un crítico moderno [5], cómo esta doctrina de S. Tomás permite el pleno despliegue de la inteligencia, y al mismo tiempo (pero quizás por ello mismo) se adentra casi de modo milagroso en la profundidad de los misterios de Dios. Cómo habrá de causar admiración el que tales especulaciones metafísicas alcancen la más sublime poesía, el lirismo de los cantos sagrados?"

Esta misteriosa identificación de las perfecciones absolutas de Dios, es el principio de una infinidad de consecuencias especulativas y prácticas. Nos gustaría e intentaremos hacer notar algunas. Compararemos después con esta inefabilidad del verdadero Dios la absurdidad de lo incognoscible, que es a la vez el principio y el término de los grandes errores filosóficos, sociales y religiosos.

67º ARMONÍA PROGRESIVA DE LAS PERFECCIONES, OPUESTAS EN APARIENCIA, EN LA VIDA DE LA GRACIA, DE LA SANTIDAD. Una respuesta práctica al agnosticismo, que declara inconciliables los atributos divinos, es la vida de los santos, porque es en sí misma y en este mundo la conciliación de las perfecciones que parecen más opuestas. La gracia santificante nos hace participar efectivamente en la Deidad en cuanto Deidad, mientras que por naturaleza nosotros sólo nos parecemos a Dios según las perfecciones comunes del ser, de la vida, de la inteligencia, etc.

Por ello nuestra vida sobrenatural debe llegar por una purificación progresiva *(vida purgativa)* no solamente al ejercicio habitual de las diferentes virtudes bajo la luz de la fe *(vida iluminativa),* sino a la fusión de las virtudes en apariencia menos conciliables y a la unión continua con la fuente misma de la santidad *(vida unitiva).* La purificación moral, que destruye en nosotros todo germen de desorden, responde a la purificación metafísica que separa a las perfecciones absolutas de toda imperfección. Y así como es imposible concebir la identificación de los atributos divinos cuando nos olvidamos de purificarlos de todo modo imperfecto, así también es imposible realizar sin la mortificación la verdadera conexión y armonía de las virtudes en la sabiduría y en el amor de Dios. La mortificación misma no basta para ello, son necesarias también las purificaciones pasivas, obra muy profunda del Espíritu Santo en nosotros.

Así es como en nuestra vida sobrenatural hay y debe haber cada

[5] El autor de *La Sophistique contemporaine,* DUMESNIL, en *L'Amitié de France.* Agosto de 1913, pág. 248.

vez más una cierta identificación del *conocimiento* y del *amor,* sobre todo en la contemplación que nos une a Dios: simple mirada o visión completamente penetrada de amor sobrenatural (IIa IIae, quaest. 180, art. 1 y 6). Para conocer a Dios de esta suerte [6] es necesario amarlo, y todos los que lo aman lo conocen así, por lo menos en ciertas ocasiones: "Carissimi, diligamus nos invicem, qui caritas ex Deo est et *omnis qui diligit,* ex Deo natus est, *et cognoscit Deum. Qui non diligit, non novit Deum, quoniam Deus caritas est."* (*Ioan.,* IV, 7). No hay yuxtaposición de la luz y de la vida, hay *luz de vida.* "Ego sum lux mundi; qui sequitur me non ambulat in tenebris, sed habebit lumen vitae." (*Ioan.,* VIII, 12). Y esta luz de vida procede de la vida por esencia que es luz: "In ipso vita erat, et vita erat lux hominum." (*Ioan.,* I, 4).

Como se ve, en el alma de los santos, por el progreso de esta vida sobrenatural, las perfecciones que parecen menos conciliables se unen, y por ende, en vez de destruirse se fortifican cada vez más. Así se compenetran de modo cada vez más íntimo el conocimiento y el amor, la especulación y la práctica [7], o mejor la *contemplación* y la *acción.* También S. Tomás consideraría la vida activa y la vida puramente contemplativa como menos perfectas que la vida apostólica que las une a ambas [8]. Como Jesucristo y sus discípulos, el apóstol debe ser un contemplativo que entrega y ofrece a los demás su contemplación para salvarlos. La contemplación debe ser el punto culminante de su vida [9]; en vez de estorbar su actividad apostólica debe ser su fuente. Si no se ha elevado en ella, en cierta medida por lo menos, su palabra carece de vida, y predica las cosas divinas de modo muy humano, y de las ciencias sagradas da la letra y no el espíritu. No pudiendo ya tener el santo entusiasmo de las cosas de la eternidad, se apasiona por las ideas del día. En vez de llevar las almas a Dios, busca su propia vanagloria. No habiéndose efectuado en lo alto la unidad por medio de la armonía entre la naturaleza y la gracia, se realiza abajo por su confusión. Considérese, por el contrario, el apostolado de un S. Domingo, de un S. Vicente Ferrer, ¡qué íntima unidad de contemplación y de acción!

Por el progreso de la vida sobrenatural, *en la contemplación* misma se ponen de acuerdo cada vez más la inefabilidad y la certeza, la unidad de visión y la infinita variedad de las aplicaciones.

Tales oposiciones adquieren particular relieve en la fe. Ésta es al mismo tiempo completamente sobrenatural por su motivo y racional por los signos que confirman la palabra de Dios; es obscura y, sin embargo, absolutamente cierta; es inmutable y, sin embargo, libre; contemplativa y muy práctica. Se eleva hasta los misterios de Dios más sublimes y desciende hasta los más pequeños detalles de nuestra vida.

Lo mismo sucede, guardadas todas las proporciones, en la ciencia de la fe. La teología dogmática, la teología moral y mística no son más que una sola y única ciencia eminente, "participación de la de Dios y de los bienaventurados". (Ia, quaest. 1, arts. 2 y 4). En la obscuridad de la fe, la doctrina sagrada trata del mismo objeto que los santos contemplan en el cielo: Dios, las obras que proceden de Él y el retorno de las criaturas a Él. Entonces, el progreso de la teología se debe hacer más bien por unificación que por extensión; los descubrimientos de documentos nuevos o las aplicaciones nuevas, por útiles que sean, son muy secundarios; lo importante es acercarse al *espíritu* de la ciencia misma de los santos, captar cada vez mejor la conexión que los misterios revelados tienen entre sí, y sobre todo con el misterio supremo cuya visión constituye nuestro fin último. La teología tiende esencialmente a la contemplación o deja de ser una "participación de la ciencia de Dios y de los bienaventurados", para convertirse en una recopilación árida de textos, donde los misterios revelados quedan sin lazo, y donde el sacramento de la penitencia tiene tanta importancia como la Santísima Trinidad. El verdadero progreso no se orienta hacia el tiempo por venir, sino hacia la eternidad, donde se completa la unificación del saber. Desde este punto de vista superior, S. Tomás de Aquino en el siglo XIII estaba más adelantado de lo que nosotros estamos actualmente, si su sentido teológico era más puro y estaba más cerca de la ciencia de Dios de lo que está el nuestro. (Cf. sobre la teología, Concilio Vaticano, Denzinger, n. 1796): "Ratio quidem, fide illustrata, cum *sedulo, pie, sobrie,* quaerit, aliquam *Deo dante* mysteriorum intelligentiam eamque *fructuosissimam* assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo..."

Del mismo modo, el progreso *en la acción* debe hacerse tam-

[6] Si Blondel no quisiera decir otra cosa, ya hace mucho tiempo que los tomistas y él estarían de acuerdo.

[7] Así es como S. Tomás enseña que la fe sobrenatural, los dones intelectuales del Espíritu Santo y hasta la teología son en su eminencia a la vez especulativos y prácticos. (IIa IIae, quaest. 8, art. 3; quaest. 9, art. 3; quaest. 45, art. 3; Ia, quaest. 1, art. 4).

[8] IIa IIae, quaest. 188, art. 6: "Sicut maius est illuminare, quam lucere solum, ita maius est *contemplata aliis tradere* quam solum contemplari."

[9] SALMANTICENSES, in IIa IIae, quaest. 188. Relaciones de la contemplación y de la acción.

bién desde el punto de vista sobre todo de la cualidad y de la unidad. Consiste en unir siempre más el amor de Dios y del prójimo y el santo odio del mal –la esperanza más confiada y un odio del todo filial, – la firmeza de la justicia y la dulzura de la misericordia, – "la simplicidad de la paloma y la prudencia de la serpiente", – la humildad más profunda y una dignidad del todo sobrenatural que prohibe e impide inclinarse ante las opiniones del mundo cuando se oponen al espíritu de Dios. Cada virtud moral es por sí misma un justo medio racional entre los excesos y las deficiencias de la pasión.

De hecho todas estas armonías espirituales han sido realizadas por la santidad eminente.

Se dice de la humildísima y dulce Virgen que es poderosa, "terribilis ut castrorum acies ordinata". Entre ella y el espíritu del mal ha interpuesto Dios una "enemistad irreconciliable". (*Gen.*, III, 5). El orgullo personificado sufre más en ser así vencido por la humildad que en ser directamente castigado por la omnipotencia divina. Esta nota en la humildad y la caridad de la Virgen es indispensable para que aparezcan en todo su esplendor sus más bellos títulos de gloria: Mater Creatoris, Mater divinae gratiae, Speculum iustitiae, Refugium peccatorum. Sublime y simple conciliación de las virtudes divinas más diferentes.

Para mostrarnos en qué "prodigiosa magnificiencia" vino Jesucristo, Pascal se contenta con escribir: "fué humilde, paciente, santo, santo para Dios, terrible para los demonios, sin ningún pecado". (*Pensamientos*). Pero sólo el lenguaje de la Iglesia puede traducir convenientemente estas admirables oposiciones.

"Iesu mitis et humilis corde. – Iesu potentissime, Iesu Deus fortis, maiestatis infinitae."

"Cor Iesu saturatum opprobiis. – Iesu Rex gloriae, candor lucis aeternae."

"Iesu sol Iustitiae. – Cor Iesu patiens et multae misericordiae, fornax ardens caritatis."

¿Dónde resplandecerá mejor en esta vida la armonía de las perfecciones divinas?

El viejo Simeón había dicho: "Este niño, puesto está para caída y levantamiento de muchos en Israel, y para blanco de contradicción." (*Luc.*, II, 34). El mismo Cristo que traía la "paz a los hombres de buena voluntad", ¿no había, acaso, pronunciado esta extraña frase: "No vine a poner paz, sino espada"? (*Matth.*, x, 34). Según S. Tomás, se habla de la "espada del espíritu, que es la palabra de Dios". (*Eph.*, VI, 17). Esta palabra divina separa,

como una espada, a los que creen y a los que por malicia no quieren, desgraciadamente, creer.

Lo que por otra parte no deja de dominar en estas oposiciones es la infinita misericordia, la paz en la verdad, pero en la verdad solamente. "La paz os dejo, mi paz os doy; no como el mundo la da, os la doy yo." (*Ioan.*, XIV, 27). Por sobre todas las cosas resplandece la luz divina del Verbo y el fuego de su caridad. "Yo he venido a echar fuego en la tierra, y ¿qué he de querer sino que se encienda?" (*Luc.*, XII, 49). "Éste es mi precepto, que os améis unos a otros, como yo os he amado. Nadie tiene amor mayor que éste de dar uno la vida por sus amigos." (*Ioan.*, XV, 12).

La armonía misma de las cosas más difíciles de conciliar es la que encontramos en la Iglesia. En ella la caridad más compasiva y la intransigencia doctrinal más firme se unen en el ardor de un mismo amor, que es el celo por la gloria de Dios y la salvación de las almas. Ella sabe que no puede hacer el bien sin combatir el mal, que no puede evangelizar sin luchar contra la herejía. La misericordia y la firmeza doctrinal sólo pueden subsistir uniéndose; separadas una de otra mueren y no dejan más que dos cadáveres: el liberalismo humanitario con su falsa serenidad, y el fanatismo con su falso celo. Se ha dicho: "La Iglesia es intransigente por principio, porque cree; es tolerante en la práctica, porque ama. Los enemigos de la Iglesia son tolerantes por principio, porque no creen, e intransigentes en la práctica, porque no aman." De un lado la teoría se opone a la práctica, del otro la penetra y todo lo dispone con fuerza y con dulzura.

La Iglesia es en este mundo esencialmente "militante" y pacífica; la paz está en el corazón del país, la guerra sobre las fronteras. Solos los santos saben expresar el sentido completamente sobrenatural del combate que se debe librar contra la carne, el espíritu del mundo y el espíritu del mal. ¿Cuántas veces no han mostrado ellos a la Iglesia "purificada por el fuego de las grandes tribulaciones, llevando el oro del amor en el corazón, el incienso de la oración en el espíritu, la mirra de la mortificación en el cuerpo? Ella es, dicen, el buen olor de Jesucristo para los pobres y los humildes, olor de muerte para los grandes y los orgullosos del mundo. Guiada por el Espíritu Santo, nada la cautiva ni la domina, nada la asusta ni la asombra, nada la preocupa; expande la lluvia de la palabra de Dios y de la vida eterna. Enseña el estrecho camino de Dios en la pura verdad, según el Santo Evangelio, y no según las máximas del mundo, sin temer a ningún mortal por poderoso que sea. Empuña la espada de dos filos de la palabra

de Dios" [10]. Por Él discierne ella lo verdadero de lo falso, el bien del mal, y lleva a las almas la liberación y la salvación. Sus más perspicaces enemigos, como Proudhon, en su fanatismo irreligioso, experimentan una siniestra alegría en proclamarlo: "La revolución cree, dice, en la humanidad; la Iglesia cree en Dios. Cree en Él mejor que ninguna secta: es la más pura, la más completa, la *más extraordinaria manifestación de la Esencia divina,* y nadie más que ella sabe adorarlo" [11].

La vida de Cristo en su Iglesia y en sus santos es la manifestación más alta de la armonía de las perfecciones divinas que menos conciliables parecen entre sí. Pero existe una falsa armonía que por la absurdidad que contiene hace comprender mejor el valor de la verdadera. Para que la luz aparezca más brillante, subsistirán eternamente las sombras. Una falsa serenidad no debe impedirnos verlas.

68º La falsa armonía. Lo incognoscible absurdo, confusión del ser y de la nada. Partamos de los hechos morales más evidentes para llegar a la teoría.

Decimos que la vida de la Iglesia es la más alta manifestación de la armonía misteriosa que hay en Dios. Por el contrario, el liberalismo humanitario o la indiferencia que en nombre de la caridad le reprocha a la Iglesia su intransigencia se parece a la caridad como la bujería de vidrio imita al diamante. El celo farisaico de los sectarios no se le parece ni más ni menos. Estas tendencias, por opuestas que sean, se tocan por otra parte de cerca y se unen a veces para contrahacer la justicia y la bondad. Pero la contrahechura es generalmente demasiado torpe o burda para lograr engañarnos. Sería ridículo y sacrílego comparar el celo de un inquisidor como S. Pedro mártir con el de un Calvino aterrorizando a Ginebra para reformarla, al de un Robespierre instituyendo la fiesta del Ser supremo y perorando sobre la libertad un día antes de eximir de todo procedimiento al tribunal revolucionario. Sólo la perversidad o la estolidez pueden comparar la dulzura y la fuerza del apóstol S. Juan con la sensiblería y la dureza egoísta de un Rousseau, con la estupidez y la crueldad de un Saint-Just. ¿Ha habido jamás nada más ridículo que la secta de los teofilántropos encargada en tiempo del Directorio de crear un simulacro de religión nueva? Las fiestas cristianas eran substituídas por las de la Juventud, de la Vejez, de los Esposos, de la Agricultura, de la Soberanía del Pueblo. La liturgia del *decadi* se componía de tonterías o pantomimas a lo Rousseau, que venían muy naturalmente después como antes del Terror y la profanación de los altares.

[10] Palabras del beato Grignon de Montfort.

[11] Proudhon, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église,* tomo I, pag. 27.

Singular misterio es el que uno puede cegarse hasta confundir la luz más pura con las tinieblas más profundas, la más alta santidad con el sacrilegio, el espíritu de Cristo, Verbo de Dios con el de la supuesta Reforma o con el de la Revolución. "Lux venit in mundum, et dilexerunt homines magis tenebras quam lucem", dice el Evangelio. (*Ioan.*, III, 19, y da la razón).

De la armonía eminente que es lo propio de Dios y de los santos existe una parodia más erudita, que a veces logra engañar y que no es más que la organización sistemática de la confusión universal. La armonía sublima y glorifica todas las formas de lo verdadero y del bien que en ella convergen. La confusión se ingenia para destruirlas afectando el aire de conservarlas. Hay que detenerse en ello un instante. Será una confirmación práctica y teórica de nuestra tesis por reducción al absurdo. Puesto que esta reducción ha sido hecha por los mismos adversarios de la fe en el verdadero Dios, nos bastará seguirlos hasta su última conclusión. Se ha dicho de la hipocresía que es a su modo un homenaje rendido a la virtud. Lo mismo se ha de decir de la falsa conciliación que se esfuerza por reproducir a su modo el misterio oculto en la eminencia de la Deidad. Ella nos muestra, si se mira bien de cerca, que sólo se puede elegir entre el verdadero Dios cuya esencia es inefable, y el absurdo radicalmente inconcebible situado en el principio de todas las cosas.

Esta alternativa fundamental ha sido formulada teóricamente por un filósofo que no parece haber tenido conciencia de la gravedad de las consecuencias morales de su tesis. William James afirma categóricamente lo que muchos contemporáneos no dicen más que en términos velados: "La experiencia humana es radicalmente irracional, o por lo menos no racional." "Hegel, dice James, fué el primero de los autores no místicos en rechazar la lógica ordinaria [12]... El mejor camino a seguir me parece ser el de Fechner, Royce y Hegel. Fechner jamás escuchó el veto de la lógica; Royce escucha su voz, pero deliberadamente se opone a saber lo que dice; Hegel escucha lo que ella dice sólo para tomarlo a broma: y todos

[12] *Filosofía de la experiencia,* traduc. franc., 1910, pág. 201.

siguen tranquilos y contentos su camino. ¿Seremos nosotros las únicas víctimas de su veto?... (pág. 197). Por mi parte, me veo finalmente obligado a abandonar esta lógica abiertamente, decididamente, sin ambages. En la vida humana presta indudable utilidad; pero con el uso que de ella se hace no se intenta conocer teóricamente la naturaleza esencial de la realidad. Si sentís placer en emplear las palabras en sentido admirativo, os es lícito decir que la realidad obedece a una lógica superior... *Yo prefiero no andar con ambages para calificar la realidad, si no de irracional, por lo menos de no racional en su constitución*" (pág. 203). W. James entiende por lógica, como lo aclara aquí mismo (pág. 203), "la lógica de la identidad", o sea la que se funda en el principio de no-contradicción. Admite, pues, con Hegel, que una absurdidad radical o fundamental constituye la realidad. Desde este punto de vista le resulta fácil concluir que un "Creador exterior al universo..., un gobernador moral e inteligente, resulta tan extraño a los oídos de la mayor parte de nosotros, como si perteneciese a la religión de una tribu salvaje de alguna aldea en apartada región. Los horizontes más vastos que ha abierto el evolucionismo científico, y la marea creciente del ideal social democrático, han transformado el tipo de nuestra imaginación, hasta tal punto que el antiguo teísmo de tipo monárquico está caduco o en camino de caducar." (*Ibid.*, pág. 28). James, después de haber afirmado la no-racionalidad de lo real, añade: "Sin la confianza que me inspira la posibilidad de apoyarme en la autoridad de Bergson, es evidente que yo jamás me habría atrevido a presentar (tan perentoriamente) estas ideas particulares y del todo personales a un auditorio que en tan alto grado posee el sentido crítico." (Pág. 205).

De hecho, no de otro modo hablan Bergson y Le Roy cuando dicen: "El principio de no contradicción no es tan universal y necesario como se ha creído... Ley suprema del raciocinio o discurso y no del pensamiento en general, sólo impera en la estática. Pero en el mundo hay contradicción lo mismo que hay identidad. Tales estas movilidades huidizas, él devenir, la duración, la vida...[13]" Y si esta vida y este devenir son la realidad suprema, como quieren estos filósofos, se sigue que la contradicción está en el origen de todas las cosas.

Hombres graves, a veces escritores católicos, nos hablan de esta "filosofía nueva", sin asustarse ya del absurdo radical que ella encierra. Y lo más sorprendente en nuestros días es la facilidad

13 Le Roy, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1905, pág. 200 y 204.

con que aceptamos el absurdo erigido en sistema bajo el velo de una palabra mágica: lo Incognoscible.

69º El camino que conduce generalmente al Incognoscible-absurdo: la confusión del bien y del mal en la mediocridad moral. ¿Por qué camino es posible llegar a esta perversión del sentido intelectual, a esta violación de lo que constituye la esencia misma del pensamiento? ¿Cuál es el camino que conduce a este incognoscible absurdo? Se va a parar a él de dos maneras: muchos toman esta dirección después de una defección moral habitual que intentan justificar intelectualmente, "Qui male agit odit lucem". (*Ioan*). Los filósofos se abisman en él, cultivando por un orgullo intelectual más o menos consciente las paradojas que le sirven de fundamento al agnosticismo empírico o idealista, y que examinamos al principio de esta obra.

Generalmente no se aventura uno por el camino que lleva a la absurdidad radical, *confusión del ser y de la nada*, sino por otra confusión más o menos consciente y voluntaria, *la del bien y del mal*. Y aquí es donde hay que reconocer la parte de verdad de una filosofía de la acción. Conviene insistir en esto: hay ahí una confirmación práctica de la existencia y de la soberana perfección de Dios.

S. Agustín, en la *Ciudad de Dios*, dice frecuentemente: "Civitates duae confusae sunt in hoc saeculo, permitae sunt interim, in fine separabuntur, iam corde sunt separatae." En una de las dos ciudades, dice el santo, el amor de Dios es llevado hasta el desprecio de sí mismo, en la otra el amor de sí mismo llega hasta el desprecio de Dios. Esta última está esencialmente dividida, en ella se encuentra la vileza y cobardía perezosa, y el arrebato de las pasiones. Entre estas dos ciudades se ve una zona gris donde se mezclan lo blanco y lo negro, donde todo se confunde o mezcla, y donde ya no se sabe bien si tenemos que habérnoslas con conciencias todavía buenas o con conciencias ya pervertidas. ¿Qué es lo que ante todo buscan éstas, el bien o los favores de la opinión? ¿A quién sirven, a *Dios* o al *mundo*? ¿Y quién se puede vanagloriar de no estar en nada en esta zona gris, donde, bajo un bien ilusorio (bonum apparens), comienza la confusión del ser y de la nada?

El bien ilusorio es tanto más perjudicial cuanto más adopta el aire de lo que no es. Ahora bien, por encima de las formas extremas del mal, como la pereza inerte y la agitación brutal, hay

lugar para dos cosas en apariencia similares, pero esencialmente diferentes y opuestas: el bien y la mediocridad. Entre el mal por exceso y el mal por defecto, surge y se eleva el bien como una cumbre, es la ciudad de Dios; la mediocridad se sitúa a igual distancia de este punto culminante y de las formas opuestas del vicio. Intenta hacerse pasar por el justo medio donde todo se *armoniza*, y de hecho es una especie de medio donde todo *se confunde*. Suponed una elevación de forma triangular en cuya cima figuraría el bien y cuyos extremos de la base representarían el mal por exceso y el mal por defecto, la mediocridad se situaría exactamente en el centro de este triángulo a media altura, en mitad de la ladera. De hecho se llama comúnmente el centro entre el partido del orden y el de la anarquía violenta tímida, alternativamente.

S. Tomás, haciendo la filosofía del justo medio racional, ha dicho: "Este justo medio no podría convenirle [14] esencialmente a las virtudes teologales: fe, esperanza, caridad, que tienen a Dios por objeto; su medida es ser sin medida y acercarse cada vez más y siempre a la perfección infinita."

Pero les conviene esencialmente a las virtudes morales y, en ellas, no es un medio racional, sino siendo un extremo, un punto culminante donde convergen y se equilibran todas nuestras energías por encima de las formas opuestas de lo irracional y del mal [15]. "Si se compara, dice S. Tomás, la virtud moral con la razón que es su regla, su *conformidad* con la recta razón es un extremo en relación a la *deformidad* de los vicios opuestos por exceso y por defecto. Pero si se considera la virtud moral según la pasión que ella regula, constituye un medio entre el exceso y el defecto de esta pasión." [16].

La mediocridad moral no es, por el contrario, más que un medio entre el bien o el justo medio verdadero y las formas opues-

---

[14] S. TOMÁS, Ia IIae, quaest. 64, *De Medio virtutum*, art. 4: *"Bonum virtutis theologicae non consistit in medio, sed tanto est melius, quanto magis accedit ad summum.* Per accidens tamen potest in virtute theologica considerari medium et extrema ex parte nostra. Sic spes est media inter praesumptinem et desperationem ex parte nostra; in quantum scilicet aliquis praesumere dicitur ex eo quod sperat a Deo bonum, quod excedit suam conditionem, vel desperare, quia non sperat quod secundum suam conditionem sperare potest; non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cuius bonitas est infinita."

[15] S. TOMÁS, in Ia IIae, quaest. 55, art. 3 ad 3um. "Virtus importat perfectionem potentiae. Unde virtus cuiuslibet rei determinatur *ad ultimum, in quod res potest.* Ultimum autem, in quod unaquaeque potentia potest, oportet quod sit bonum, nam omne malum defectum quemdam importat. Unde Dionysius dicit in cap. IV, *De Divinis Nominibus*, quod *omne malum est infirmum.*"

[16] S. TOMÁS, in Ia IIae, quaest. 64, art. 1, ad Ium: "Si comparetur *virtus moralis* ad rationem, sic secundum id quod rationis est, *habet rationem extremi unius*, quod est conformitas, excessus vero et defectus habent rationem *alterius extremi*, quod est deformitas. Si vero consideretur virtus moralis *secundum suam materiam, sic habet rationem medii.*" El mediocre no conserva del justo medio racional más que lo que hay en él de material, la idea o la forma que anima esta materia ha desaparecido. Véase sobre este punto, en sus relaciones con el liberalismo, nuestra obra *De Revelatione*, tomo II, págs. 419-454.

tas del mal. De la moderación racional ésta no conserva más que la materia sin la forma que la anima. Consiste, por otra parte, en querer imponer una medida a las virtudes que no podrían tolerarla esencialmente, a las que tienen a Dios por objeto. Hace hombres de poca fe, de esperanza dudosa, de caridad tibia.

Desde el punto de vista intelectual, dice S. Tomás [17], el justo medio consiste en afirmar, tomando como reglas los primeros principios, ni más ni menos que lo *que es*. La mediocridad consiste, por el contrario, en tomar como reglas las opiniones existentes verdaderas o falsas, en aceptar cualquier cosa por medio de un eclecticismo arbitrario y en hacer una elección o compromiso oportuno entre todas. Es la esencia del oportunismo.

Pero hay muchas maneras de ser mediocre. Se puede ser de una manera vulgar; es también a veces una actitud maduramente reflexionada, estudiada, que supone un talento real, y bajo esta segunda forma, la mediocridad puede llegar a ser un aspecto engañador del mal más sutil y más profundo. En el oportunista vulgar que prefiere al deber una situación ventajosa, y que a todo le aplica simplemente las máximas utilitarias, la mediocridad no es más que una mezcla trivial del bien y del mal. Es enemiga de la elevación y de la profundidad, es simpleza y tibieza, siempre descolorida, insípida, y a pesar de su inestabilidad que ella decora con el nombre de vida,, es de una desesperante monotonía que ella llama su impasible serenidad. "No exageremos nada", tal es su fórmula preferida. "Yo no niego la necesidad de la religión, pero el catolicismo exagera, el protestantismo es más moderado." La verdad y el bien, mezclándose así, subordinándose al error y al mal, pierden todo su vigor, devienen algo dulzón, blando y escurridizo cuya tibieza inspira en náuseas y hace recordar la frase del Apocalipsis, cap. III, 15: "Ojalá fueras frío o caliente, mas porque eres tibio, y no eres caliente ni frío, estoy para vomitarte de mi boca." Frase

---

[17] S. TOMÁS, in Ia IIae, quaest. 64, art. 3: "Bonum virtutis intellectualis speculativae consistit in quodam medio per conformitatem ad rem; secundum quod dicitur esse quod est, vel non esse quod non est; in quo ratio veri consistit. Excessus autem est secundum affirmationem falsam, per quam dicitur esse quod non est. Defectus autem accipitur secundum negationem falsam, per quam dicitur non esse, quod est."

terrible que sólo Dios puede decir antes de llamar al arrepentimiento.

En un grado superior la mediocridad es una sabia mezcla de verdad y de falsedad, y algo así como una ciencia del bien y del mal. Aquí el mediocre pretende realizar lo que Dios jamás pudo hacer. Quiere, dice, armonizarlo todo, y se apresta a confundirlo todo, lo que sería embrollarlo y destruirlo todo. Comienza por establecerse en su centro a igual distancia del bien y de las formas opuestas del mal manifiesto; para obtener el favor de todos o de la mayor parte se declara amigo de todo el mundo, se hace pasar modestamente por el sabio que puede conciliar al fin los diversos aspectos de la verdad y del error; extiende su indulgencia a todas las variedades de mal para reunirlas al bien en sí. Identifica misericordia y justicia hasta el punto de perdonar al impenitente y de reconocerle al error los mismos derechos que a la verdad. ¿No es éste el dios que el mundo necesita, el que hará finalmente reinar la paz, la tranquilidad del orden, desde aquí abajo, sin que le sea necesario prometer una vida futura? ¿No es el principio de la armonía universal? Se podrá declarar infalible, porque es él quien dará la norma de la verdad conciliadora siempre cambiante. Se podrá decir impecable. "¿Quién de vosotros me acusará de pecado?" Esencialmente huidizo por naturaleza, no se podrá formular contra él ninguna acusación precisa. Su dureza aparente no es más que fuerza, su debilidad no es más que dulzura y longanimidad. Se le reprocha no combatir el mal, su respuesta es instantánea: combatirlo sería descubrirlo, y por lo demás el mismo mal debe servir para algo; lo mejor es generalmente enemigo de lo bueno. Cita el Evangelio: "Dejad la cizaña, no sea que con la cizaña arranquéis también el trigo." Habla incesantemente de moderación y de prudencia, pero sabe apreciar el celo como una cosa rara, y que debe subsistir. Bajo este reino de paz universal y de perfecta finura la misma miseria normal puede hacer su camino en el mundo con la máscara de la corrección. El bien y el mal están de tal manera confundidos que ha llegado a ser imposible deslindarlos.

Si miramos de cerca, no tardamos en percatarnos de que en esta mezcla el bien se encuentra muchas veces al servicio del mal. Sin duda bajo la dirección de la Providencia todo concurre hacia un bien superior, aun el mal permitido. S. Tomás, no cesa de decir y le gusta citar la fórmula metafísica del optimismo dada por Dionisio: *omne malum est infirmum* [18], pero, si la cuestión de número se plantea en la especie humana, advierte en muchas ocasiones que es el mal el que se encuentra más frecuentemente: "malum videtur esse ut in pluribus in genere humano" [19].

Una santa tristeza conduciría al bien, como dice una beatitud evangélica [20]. Por el contrario, un optimismo hecho de ligereza conduce al pródigo espiritual a la decadencia y a veces a la abyección.

El refinamiento crece a medida que la bondad de la que se abusa es de orden más elevado. No se cesa de pronunciar las frases: bien común, fraternidad, paz universal, justicia, amor y caridad. "Por lo mismo dice Hello [21], que la caridad es lo sublime por excelencia, el mal uso de su nombre debe ser especialmente pernicioso. *Obtimi corruptio pessima.* Cuanto más bello es este nombre tanto más terrible es, y si se vuelve contra la verdad armado de todo el poder que ha recibido para la vida, ¿qué servicios no le podrá prestar a la muerte? ¿En qué se convertirá si adquirimos el hábito de llamar *caridad* al acomodo y condescendencia universal con toda flaqueza? El mal no exige siempre expulsar el bien, exige el permiso de cohabitar con él. Un secreto instinto le advierte que exigiendo algo lo exige todo." Queriendo dejarse convertir de este modo, sabe que convertirá a él... Desde este punto de vista, la tolerancia del mal que habría que combatir para salvar las almas deviene la perfección de la caridad; y la justa indignación, que De Maistre llamaba "la cólera del amor", no es más que fariseísmo y orgullo [22].

---

18 Ia IIae, quaest. 55, art. 3, y DIONISIO, *Nombres divinos*, cap. IV.

19 S. TOMÁS, Ia, quaest. 49, art. 3 ad 5um; "In solis hominibus malum videtur esse ut in pluribus, quia bonum hominis secundum sensum corporis, non est bonum hominis in quantum est homo, sed secundum rationem. Plures autem sequuntur sensum quam rationem." Otras referencias en el índice general de las obras de S. Tomás, en la palabra *Malum*, n. 37. V. g., *De Malo*, quaest. 1, art. 3 ad 17um; art. 5, ad 16um.

20 "Los que lloran son los que saben", dice S. Agustín a este respecto, *De Sermone Domini in Monte*, cap. IV: "Scientia convenit lugentibus, qui didicerunt quibus malis vincti sunt quae quasi bona appetiverunt." S. Tomás relaciona también esta beatitud con el *don de la ciencia* que juzga de las criaturas a la luz de Dios. Este don del Espíritu Santo da la nota siempre justa entre un optimismo beato y un pesimismo estéril; muestra a qué precio se puede sacar el bien del mal. IIa IIae, quaest. 9, art. 4.

21 *L'Homme* (París, Perrin). Capítulo sobre la Caridad.

22 *"Es hora de ser humilde, porque es hora de ser fuerte"*, dice también Hello. Nada hay menos fuerte que el ambicioso siempre pronto a inclinarse ante los embustes del mundo, para obtener sus favores. La fortaleza desprecia este envilecimiento, pero para despreciarlo siempre y sin ostentación se debe fundar sobre la humildad. Es propio de la humildad no inclinarse jamás ante el error y el mal, porque se inclina siempre ante Dios y ante lo que hay de divino en todas las altas. IIa IIae, quaest. 161, art. 1, 2, 3. "Ambitiosi semper se humiliant ultra debitum", dice S. Tomás, *in Matth.*, cap. IV, a propósito de la frase del demonio: *"Si cadens adoraveris me."*

Para escribir la historia del luteranismo, y aun de la francmasonería, es necesario hablar no solamente con justicia, sino también, si se me permite decirlo, con una simpatía voluntaria. Es una cuestión de método. Para criticar un sistema, por falso que sea, no lo juzguéis desde afuera por los principios esenciales de la razón que él rechaza, sino seguidle desde adentro con una cortesía y simpatía metódicas.

De seguir este camino extraño e ignorado de los Padres y de los Doctores de la Iglesia, el espíritu será rápidamente conducido a los fundamentos filosóficos del liberalismo que han sido puestos de manifiesto por el *Syllabus* y más recientemente por la Encíclica *Pascendi*. Desde este punto de vista la Iglesia en este mundo debe dejar de ser militante [23] para devenir pacifista y comprender finalmente que el espíritu del mundo no podría ser su enemigo. En cuanto a la Iglesia triunfante no es más que un nombre enfático y anticuado, un mito; la ciudad futura más tangible y realizable la reemplaza en nuestras esperanzas. Tenemos fe en la humanidad. Caridad conciliadora e indiferencia para con las cosas divinas son una misma cosa. El sentido de todas las perfecciones absolutas es falso, nada impide ya confundirlas con sus contrarias.

La verdadera caridad es el amor de Dios sobre todas las cosas y del prójimo en Dios y por Dios. Implica, por consiguiente, un santo odio del mal, no puede amar el pecador sin detestar el pecado. La falta de caridad subordina el amor de Dios a un falso amor del prójimo, y en vez de odiar el mal simpatiza secretamente con él, y so pretexto de amar al pecador contribuye a su pérdida.

El triunfo de Dios era sobre todo su misericordia que sacaba el bien del mal, y un bien tanto más perfecto cuanto más profundo había sido el mal. Se podía decir: "Felix culpa." Hay otro triunfo muy distinto que consiste en hacer con bien, mal; y con un bien más precioso, un mal más irreparable.

El mediocre voluntario obtiene, por otra parte, el sorprendente éxito del número. Utiliza la fórmula en exceso verdadera: "Malum est ut in pluribus in genere humano." Hay para él los malos, los

---

23 Véase en KANT, *La Religión dentro de los límites de la razón*, IIIa parte, cap. VII, lo que es según él la *Iglesia militante*, y lo que debe ser la *Iglesia triunfante*: "El pasaje sucesivo de la creencia eclesiástica a la soberanía de la creencia religiosa pura (puramente racional) es la venida del reino de Dios... La creencia histórica da inevitablemente lugar a contestaciones, apenas si se la puede llamar más que *Iglesia militante*, en la esperanza, sin embargo, de que terminará por ser inmutable, la *Iglesia conciliadora por esencia, la Iglesia triunfante*." Esta última conciliación de todos los cultos será la religión dentro de los límites de la razón.

tibios, las gentes de bien que ha engañado. De estos últimos se sirve muy hábilmente [24]. Si nos representamos el mundo moral y sus grados jerarquizados como una elevación de la que Dios es la cima, el mediocre tomará para sí una gran parte de la base. Con mucha frecuencia el sufragio universal le pertenece por adelantado por una gran mayoría. A la autoridad de los mejores prefiere la mediocridad del número, a sus ojos la cantidad compensa la cualidad. Así se inclina naturalmente a la democracia, que transforma en democratismo. Este régimen, según S. Tomás, es conveniente para lo selecto o para los pequeños grupos capaces de gobernarse a sí mismos; en las grandes masas lo vemos degenerar en socialismo o sociolatría; el soberano dominio de Dios es substituído poco a poco por la soberanía del pueblo y de sus pasiones, y el progreso material va acompañado de un retroceso moral hacia el ateísmo. La lógica rigurosa del *Syllabus* pone en viva luz esta gran retahila de errores [25] cuyo principio y fin es el agnosticismo ateo [26].

La mediocridad moral necesita jefes intelectuales; ella misma se los elige y los abandona cuando cambia la moda. Le gusta darse como director de conciencia un filósofo bastante flexible y acomodaticio para permanecer panteísta diciéndose espiritualista y cristiano, pero demasiado escrupuloso en su ciencia para ir hasta el catolicismo. A este espíritu que no osa avanzar hasta Dios vivo, término de todo conocimiento, se le llama espíritu atrevido, obrero de avanzada que va abriendo las rutas del porvenir. En efecto, la línea a seguir no es ascendente, no sube hacia Dios, es solamente la línea del *tiempo*, orientada hacia el porvenir que no es nada todavía. El evolucionismo absoluto, la filosofía del "tiempo que

---

24 "En todos los esfuerzos que habremos de hacer para salir del abismo, no olvidemos que son los *hombres de bien* los que nos han llevado a él..." (Le Play, carta a Claudio Jannet, para servir de introducción a su obra, *Los Estados Unidos contemporáneos*.)

25 Denzinger, n. 1718, *Socialismus*, y n. 1694 y sig. y 1849 y sig.

26 El eminente teólogo SCHAEZLER en su notable estudio *Divus Thomas contra Liberalismum*, ha demostrado cómo el tomismo por su doctrina del soberano dominio de Dios, por su concepción de la libertad humana y de la conciencia, es la síntesis filosófica y teológica más opuesta a los errores condenados por el *Syllabus*, todos los cuales proclaman el soberano dominio de las libertades creadas. Todos los manuales católicos de moral y de derecho natural notan, por otra parte, generalmente la distancia infinita que separa los principios sociales de S. Tomás de los del *Contrato social* de ROUSSEAU, que son la base de la *Declaración de los Derechos del Hombre*. Sin embargo, los principios cristianos han tenido tal influencia que sus huellas se encuentran hasta en esta misma Declaración, lo que puede en primer lugar confundir acerca del espíritu que la anima. LEÓN XIII, Encíclica *Immortale Dei* contra los principios del "derecho nuevo".

Si grandes oradores católicos, hombres de fe muy profunda y de caridad

fluye", no está lejana. A través de los movimientos de la opinión ya no se busca la verdadera verdad, declarada inexistente o inaccesible, solamente se debaten cuestiones o problemas. Algunos diarios lo anuncian con su título significativo. Todo eso, por triste que sea, es grandemente instructivo, es un gran motivo de credulidad en favor de la divinidad del cristianismo: él solo nos puede arrancar de esa mediocridad que es toda la sabiduría del mundo.

Este agnosticismo práctico necesita un fundamento intelectual para justificarse. Aquí comienza la utilización de las grandes paradojas filosóficas que no conseguirían imponerse si no hubiese un secreto interés en admitirlas. Muchas almas son así conducidas al agnosticismo especulativo; y éste, tal como demuestra la encíclica *Pascendi*, prepara el camino para el evolucionismo ateo.

70º CÓMO EL AGNOSTICISMO CONDUCE HACIA EL EVOLUCIONISMO ATEO: IDENTIFICACIÓN DEL SER Y DE LA NADA EN EL DEVENIR. El agnosticismo se presenta en primer lugar como un amor escrupuloso de la verdad, y para alcanzarla con más seguridad pretende la revisión de los métodos científicos. Incesantemente se pronuncia esta frase. Y poco a poco, sin que se ponga en ello cuidado, se prefiere el método a la verdad. Poco importa lo que se afirma, basta que sea metódicamente afirmado. Hasta ahora el método no era más que el camino que conduce al conocimiento de la verdad; la crítica nueva para mayor seguridad comienza por la duda positiva y universal; por escrúpulo se encierra en los fenómenos subjetivos; *para probar la capacidad y alcance natural de la inteligencia sobre el ser, le quita su relación esencial al ser,* como se le quitaría el corazón a un enfermo para ver si viviría aún largo tiempo. El nuevo método permanece, pues, agnóstico, y se convierte esencialmente en un camino que conduce al no conocimiento de lo real, y sobre todo que jamás lleva a lo sobrenatural ni al verdadero Dios. La razón se ciega para ver mejor. De entre todas las disciplinas la que más importa renovar, o mejor crearle su propio método, es la filosofía; y mientras no se haya llegado a ponerse de acuerdo sobre esta cuestión previa, se deberá rechazar como no metódica, como no científica, toda aserción, por motivada que sea, que pretendiera contener una verdad absoluta.

ardiente, muy fielmente sumisos a la Iglesia han sido por algún momento favorables al espíritu liberal, ello no ha sido más que un aspecto accidental de su apostolado. Y sería principalmente rebajarlos el insistir a propósito sobre este aspecto para dejar en la sombra el alma misma de su acción sobrenatural, lo que valdrá siempre a los ojos de la Iglesia y de Dios. "La conciencia, escribía en octubre de 1833 el P. Lacordaire a Montalembert, la conciencia que es todo en el curso ordinario de la vida, no es nada cuando está en oposición con la autoridad. Los más grandes crímenes se han cometido con una conciencia falseada. Aun cuando la tuya estuviera sin tacha en esta empresa no deberías escucharla, sino más bien la voz de la Iglesia, que ya se ha elevado y que se elevará más tarde con un imperio que abatirá todo orgullo." "Jamás, dice justamente A. Nicolás, se ha hallado más justamente el punto débil del liberalismo *honrado* en su relación con este naturalismo de la conciencia privada que no tiene en cuenta la autoridad sobrenatural de la Iglesia." *Étude historique et critique sur le P. Lacordaire,* 1886, pág. 139.

Véase también LACORDAIRE, *Considérations sur le système philosophique de M. de La Mennais,* Conclusión.

Descartes trabaja sin saberlo en este sentido. Al final de su famoso *Discours sur la méthode,* duda del valor real del primer principio de la razón. ¿Por qué no habría de poder Dios hacer círculos cuadrados? Descartes temía que un espíritu maligno lo hiciese creer en la verdad del principio de contradicción y en la existencia del mundo exterior. Y de hecho un espíritu maligno ha conseguido hacer creer a muchos filósofos que es falso el principio de contradicción y que el mundo exterior no existe. Muchos hijos intelectuales de Descartes sostienen con aire de gravedad que la mesa sobre la que escriben sus pensamientos no existe más que en su pensamiento. ¿No ha dicho Berkeley, "Esse est percipi"? Si llegaran a romperse el cráneo contra la esquina de una pared, ello no sería más que sensación subjetiva de un choque que haría desaparecer la de su cabeza y que pondría fin a su sueño "bien hilvanado" a su "alucinación verdadera". Cuando Hegel niegue el valor objetivo del principio de contradicción, felicitará a Descartes por haber abierto los caminos de la filosofía moderna, por haber liberado al espíritu de la servidumbre de las cosas, por haber concebido a nuestra razón como legisladora de lo real y no como mensurada por la realidad.

Desde entonces los partidarios de la filosofía independiente o libre van a dejar de nutrirse de la verdad, sobre todo de verdad divina, para hundirse en los falsos problemas: "Magis dilexerunt tenebras quam lucem." Para que podamos probarle la existencia de Dios nos exigirán que les demostremos primero la del mundo exterior, y antes de plantear la cuestión de la espiritualidad y de la inmortalidad del alma, será necesario establecer que es una substancia, un ser real, y no una colección de fenómenos. Son otros tantos problemas insolubles mientras se persista en dudar del valor de la noción primera y de la ley suprema del espíritu. Lo más extraño es que habrá católicos que tomarán en serio este delirio de los idealistas e intentarán formular el dogma en función de

tales extravagancias. Será una claudicación que se ilusionará a sí misma hasta el punto de considerarse la defensa científica de la fe y el apostolado más caritativo.

Después de haberse separado de la religión revelada, la filosofía, para procurarse un método, pasó y repasó por tres fases: el agnosticismo empírico, que fué llevado a su más alta perfección por Hume; el agnosticismo idealista kantiano o inspirado en Kant; finalmente la metafísica evolucionista del devenir formulada por Hegel y que por una adaptación empírica se ha convertido en algo así como la estructura del pensamiento filosófico actual.

Se comienza, como quiere el nuevo método de Bacon y de los empiristas, por dividir las fuerzas del espíritu sobre todos los objetos de la experiencia, y poco a poco se nos persuade de que sería inútil querer elevarnos más alto. Se abruma a la pobre inteligencia humana con un fárrago de informaciones materiales donde no encuentra más que obscuridad. Se sustenta la idea de que, para forjarse una convicción filosófica, es necesario haber atravesado, experimentado todos los sistemas; que para tener una verdadera idea de la religión es necesario escrutar todas las psicologías de los pueblos, las patologías, analizar las subconsciencias, las mil variedades del sentimiento religioso.

Estamos lejos de la contemplación de la que continuamente hablamos. El mecanismo triunfa, la inteligencia humana se convierte en una máquina de registrar hechos sin poderlos ordenar. Ya no llega a descubrir su razón de ser, puesto que bajo pretexto de método ha dejado de mirar al ser y sus primeros principios para no ver más que fenómenos. Los conceptos ya no son más que residuos empobrecidos o debilitados de las sensaciones que se presentan sin orden. Se aplica servilmente el empirismo de Hume. Al mismo tiempo, para responder a las exigencias morales y religiosas, el sentimentalismo al modo de Rousseau se adapta alternativamente al deísmo y al panteísmo ateo, cuyas variadas formas se suceden.

En esta feria de ideas triunfa el que hace más propaganda para dar salida a sus productos. La miseria intelectual hace su camino en la ciencia y le basta observar las reglas de un "buen ropaje científico". Con la modestia de un cuerpo docente que tiene la misión de insistir sobre los límites de nuestro conocimiento, niega a Dios y se diviniza ella misma sin tener conciencia clara del orgullo insensato que ella encierra en sí misma. A sus ojos el principio de todas las cosas, hasta de nuestra inteligencia, no es más que una especie de nada, una materia caótica, un Dios de tierra,

ciego, estúpido e impotente. Hay ahí una especie particular de estolidez que recuerda la frase de Voltaire sobre el "sistema de la naturaleza" de Holbach: "Quizás nunca ha dicho la filosofía una absurdidad más necia ni una falsedad más notoria, aunque en muchas otras ocasiones haya sido mendaz y absurda." (*Carta a Federico*, 16 de febrero de 1773).

El mundo sabio se convierte en una torre de Babel donde ya nadie se puede entender, sobre todo en filosofía. El sentido de las nociones fundamentales de ser, de verdad, de bien, de conocimiento, de ciencia, de libertad, de derecho, de caridad, se ha falseado. Es tan imposible refutarse como ponerse de acuerdo.

Sin embargo, si es necesario responder a las exigencias de la inteligencia por medio de una sistematización provisoria, se van a refugiar en una idea a veces muy alta. Se admite el espiritualismo, pero un espiritualismo agnóstico. El espíritu, creyendo haber soñado hasta aquí, se ciega para ver mejor. Kant, según él mismo dice, fué despertado por Hume de su sueño dogmático. Ya no puede admitir una verdad verdadera, sino solamente una verdad puramente formal y subjetiva. La razón, en vez de ser medida o mensurada por las cosas, se convierte en legisladora de las cosas y absolutamente autónoma [27]. Contra el empirismo que no puede elevarse por encima del placer y del interés, hay que reconocer la existencia del deber, pero de un deber sin fundamento religioso ni metafísico. "La autonomía de la voluntad es esta prioridad que la voluntad tiene de ser para sí misma su ley, independientemente de toda prioridad de los objetos del querer... Cuando la voluntad busca su ley por encima de sí misma, siempre resulta de ello una heteronomía" [28]. Si la ley moral nos fuera impuesta desde afuera por Dios, la voluntad no podría someterse a ella sino por temor, amor o interés, lo que sería ajeno o contrario a la moralidad. Hay que admitir "para el mundo moral la concepción que Rousseau sostuvo para el orden social, y según la cual el hombre debe prescribirse la ley a la cual obedece" [29].

La moral así concebida conduce también a una especie de religión, pero a una religión no revelada, "dentro de los límites de la razón", y donde el amor a la humanidad y el respeto a nuestra dignidad personal substituirían cada vez más al amor de Dios. Kant, que saluda con entusiasmo a la revolución francesa, simpa-

27 Véase *supra*, ns. 13, 17, 18, 19.
28 KANT, *Fundamentos de la metafísica de las costumbres*, edición V. Delbos, pág. 170.
29 *Ibidem*, Introducción, pág. 46.

tiza, a pesar de su austeridad, con el sentimentalismo tan frecuentemente moral de Rousseau. La profesión de fe del vicario saboyano es susceptible de una nueva adaptación. Dejando de lado los dogmas, Kant puede admitir una religión que consiste en considerar las leyes morales como si fueran mandamientos divinos y que aumenta por ende la eficacia del deber como móvil. Todo lo demás es "superstición absurda y condenable por conducir al fraude y a la perfidia... La creencia en la revelación es el testimonio interno de su certeza inquebrantable a nuestros ojos... Pero es contrario a la conciencia declarar verdadero aquello de lo que no podemos estar convencidos" [30]. Incrédulo por santidad, Kant hace recaer sobre él todo el respeto que se le debe a Dios. Orgullosa y fatua santidad kantiana, ella le abre al protestantismo el camino del puro racionalismo, del cual parecía ser a primera vista, como el jansenismo, la antítesis más absoluta.

A pesar de su corrección y de su dignidad, este espiritualismo agnóstico recuerda "la sabiduría carnal", de la que habla S. Pablo [31], carnal porque se opone al Espíritu por excelencia que es el de Dios. Por su misma elevación este espiritualismo ciego puede causar una perturbación incomparablemente más profunda que el materialismo, manifiestamente más absurdo. Muchos se van a dejar sorprender y no verán en la doctrina que se les propone sino "el alma de la verdad", sin percatarse de que el principio de negación que en realidad la anima, pone la verdad al servicio del error, a despecho, a veces, de las intenciones personales de los filósofos que la adoptan [32]. Se atenuará la incredulidad de Kant, se insistirá sobre su exquisita finura, su benevolencia sincera y profunda, su abnegación sincera, su horror al embuste; finalmente entre un santo y él ya no habrá gran diferencia.

Cuando se ha sembrado cizaña en medio del trigo, bien pronto ésta aparece, dice el Evangelio. S. Tomás hace notar a este respecto que "el que siembra la cizaña se oculta diciendo al principio buenas cosas; poco a poco mezcla con ellas el mal y terminan por ponerse de manifiesto él y su doctrina" [33]. S. Juan, sin dejar

[30] KANT, *La Religión dentro de los límites de la razón*, IV parte, caps. V y VI.

[31] *II Cor.*, I, 12, comentario de S. Tomás.

[32] *En todo mal, por grave que sea, hay bien*, dice S. TOMÁS: Ia, quaest. 49, art. 3. Es, en efecto, una privación en un sujeto real. Sin ello el mal sería la misma nada y ya no tendría nada de perjudicial. Precisamente por su apariencia de bondad es dañoso el mal.

[33] S. TOMÁS, *in Math.*, cap. XIII, indica también a este respecto el papel del laicismo: "Haeretici primo abscondunt scientiam, quia primo aliqua bona dicunt et praedicant laicis, et post inserunt aliqua mala de clericis, quae libentur audiuntur, et sic avertunt populum a dilectione claricorum, et sic per consequens Ecclesiae. Sed post cum suscipiunt doctrinam, manifestant malitiam."

de recomendarnos la caridad, nos advierte de que no nos dejemos seducir: "nolite omni spiritui credere". (*Ioan.*, IV). Después de cierto tiempo se hace manifiesto que hay ahí entre lo verdadero y lo falso innegable, entre el bien y el mal evidente, una contrahechura de la acción divina, un trabajo que tiende a identificar a su modo las diversas perfecciones absolutas; pero en vez de unirlas llevándolas a su grado supremo, las neutraliza y las destruye adoptando el aire de conservarlas.

Todo esto no tarda en aclararse. Como demuestra la Encíclica *Pascendi* [34], el agnosticismo conduce pronto al evolucionismo panteísta y finalmente ateo. Al no poderse hallar ya el principio de todas las cosas con certeza en Dios, hay que buscarlo en el hombre.

De hecho, después de Hume y Kant, Fichte declara que no basta una verdad puramente subjetiva, es necesario encontrar una verdad verdadera. ¿Pero dónde? *En nosotros mismos.* Es necesario decir de nuestra inteligencia lo que los teólogos decían de la de Dios: es causa de las cosas: "Scientia hominis causa rerum." ¿Pero de dónde proviene el que subsistan tantos misterios para nuestra razón que debería ser omnisciente?

El panlogismo hegeliano se encarga finalmente de disipar esos misterios y de conciliar todas las cosas: la identidad del ser y del no ser debe ser erigida en sistema metafísico; es el resultado normal de la filosofía separada o independiente bajo la forma de racionalismo absoluto. "Todo lo que es real, por irracional que pueda parecer, es racional", con una racionalidad superior a la de la lógica de la identidad o de la no-contradicción [35]. Entonces, todo se explica y se legitima. Lo falso no es más que una verdad incompleta que busca completarse, el mal no es más que un bien imperfecto que tiende a perfeccionarse, la herejía no es más que un dogma nuevo que deviene. No hay verdad absoluta y, por consiguiente, tampoco hay error absoluto. Lo que a primera vista parece error radical, negación del principio de identidad o de contradicción, es una forma de la más alta verdad. Nada es idéntico a sí mismo,

[34] "Una vez rechazada la teología natural, cerrado todo acceso a la revelación, por el rechazo de los motivos de credibilidad, o lo que es más, abolida toda revelación exterior (si la religión lo mismo que cualquier otro hecho exige una explicación), es evidente que esta explicación no se debe buscar fuera del hombre." (Denzinger, n. 2074.)

[35] Véase *supra* n. 22, la objeción hegeliana contra el valor del principio de contradicción.

todo cambia; la oposición entre el ser y la nada no es más que una oposición de palabras; en realidad nada es, todo deviene; el devenir que es y no es a la vez, es para sí mismo su razón de ser; en él se resuelven todas las antítesis, en él se identifican el ser y el no ser, y por consiguiente lo verdadero y lo falso, el bien y el mal.

Imposible ir más lejos. Tal es la ley suprema de la confusión universal, reproducción irónica de la armonía que hay en Dios. Es la última palabra de la ciencia que enseña a combinar el bien y el mal. Al principio de todas las cosas se encuentra una bondad malvada, una perversidad divina, un Dios que se hace y se destruye perpetuamente. El demonio, si todavía existe, puede decir: "Dios y yo somos uno mismo." Se os persuadirá que ahí no hay nada de subversivo, que esta doctrina en el fondo es conservadora; ya en la antigüedad había dicho Heráclito: "todo cambia, todo encierra en sí mismo lo que lo niega, todo es al mismo tiempo que él mismo su contrario. Pero esta lucha de contrarios no es un desorden, es la madre de todas las cosas". El antiguo Heleno anunciaba que el eco de su voz se conservaría por los siglos, y de hecho es muy bien él a quien oímos en la filosofía hegeliana que se hace pasar por conservadora, así como también, tal como lo hace notar Gomperz, en las teorías revolucionarias de Proudhon.

Hegel, después de haber reducido al devenir el constitutivo formal de la naturaleza divina, puede muy bien intentar una nueva interpretación de los dogmas cristianos. En todas partes se encuentra la Trinidad y sus vestigios en los tres momentos de la evolución: tesis, antítesis, síntesis. El más misterioso de los dogmas es así demostrado. Nosotros vemos a Dios como se ve Él mismo. Adquiere conciencia de sí mismo en nosotros. La encarnación se renueva así en cada uno de los que comprenden la ley de la evolución universal. Dios se hace en nosotros [36], por perversos que nosotros pudiéramos ser. Perversidad y caridad tienen el mismo sentido.

Si la palabra locura viniera a nuestros labios, en seguida encontraríamos hombres graves que respondieran: "No exageremos; hay

[36] Esta misma lección la repite de un modo sentimental el misticismo naturalista o el sensualismo místico que encuentra su expresión en la respuesta de Fausto a la pregunta: "¿Crees tú en Dios?" "¿Quién osará decir *yo creo* si la fe está en las palabras? ¿Quién osará decir *yo no creo*, si escucha la voz de su corazón? Aquel que lo contiene todo y todo lo sostiene, te contiene y te sostiene a ti, a mí, y a sí mismo. Él curva la bóveda de los cielos, afirma la tierra bajo nuestros pasos; les ordena a las estrellas seguir tranquilamente su curso. Un misterio eterno, visible o invisible, se extiende alrededor de mí. Adoremos este eterno misterio, y cuando un sentimiento de ternura y de dicha hubiere llenado tu alma, pronuncia palabras al azar, yo no te las puedo prescribir. Qué importa lo que tú digas: ¡felicidad!, ¡corazón!, ¡amor!, ¡Dios! El

en la teología mística de Dionisio, o en la de S. Juan de la Cruz una doctrina muy semejante y digna de todo respeto." Esta respuesta no es más que la aplicación trivial de los principios sentados, la quintaesencia de esta sabiduría que caracterizaba Isaías en el capítulo v, 20: "¡Ay de los que al mal llaman bien, que de la luz hacen tinieblas y de las tinieblas luz, y dan lo amargo por dulce y lo dulce por amargo! ¡Ay de los que son sabios a sus ojos y son prudentes delante de sí mismos!"

El error no puede descender más bajo, la filosofía separada o libre ya no tiene nada que enseñarnos, ha encontrado la doctrina más radicalmente opuesta a la sabiduría divina. Le echa en cara al catolicismo las antinomias, y es ella *la antinomia fundamental confesada*. Es la corrupción radical del espíritu incomparablemente más aborrecible que la de la carne. Insoportable a la inteligencia sana como lo es una bebida nauseabunda para el paladar. Detestada de Dios y de la Iglesia, como la contradicción consciente que intenta hacerse pasar por la suprema sabiduría y la armonía suprema. *En vez de identificar las perfecciones absolutas en el Acto puro, las identifica destruyéndolas en un devenir siempre inestable*; y rehusando admitir el verdadero absoluto que se opone del todo categóricamente a lo falso, y admitir el bien absoluto que sería el enemigo del mal, todo lo reduce a una absurdidad sin nombre, ni falsedad, ni bien, ni mal, a lo que no existe todavía, sino que deviene para morir aun antes de haber vivido. El liberalismo o la falsa caridad que defiende el derecho a la existencia de todas las opiniones ha hallado finalmente su fundamento filosófico: lo Incognoscible o mejor lo absurdo en sí puesto al principio de todas las cosas.

Una vez lanzada esta idea en el mundo, muchos son los que la repiten sin saber lo que ella encierra. Y a pesar de las intenciones de su autor [37], ¿qué otra cosa afirma la "filosofía nueva"? No es, como antes hemos indicado con William James, más que una trasposición empírica del evolucionismo hegeliano, un retorno a Heráclito, a la infancia de la filosofía que todavía no se había elevado

sentimiento es todo, la palabra es vana, y estas palabras no son más que ruido y humo que nos ocultan la maravillosa claridad de los cielos." Casi lo mismo es lo que dice el modernismo nominalista; ¡cuántos han dado la respuesta ingenua que Fausto quería obtener: "Eso me parece bello y bueno, casi lo que nos dice el sacerdote sobre poco más o menos."

[37] Véase el artículo de J. Maritain, *Revue Thomiste*, julio de 1912, "Los dos bergsonismos", el de intención y el de hecho. El de intención va al espiritualismo y hasta desea llegar a Dios; el de hecho en virtud de sus principios va al nihilismo.

hasta el Acto puro; mejor aún, un rejuvenecimiento de los sofismas de Protágoras. Al igual de Hegel, Le Roy escribe: "El principio de no contradicción no es tan universal y necesario como se ha creído... Ley suprema del raciocinio y no del pensamiento en general, sólo vale en el campo de la estática... Pero en el mundo hay contradicción lo mismo que hay identidad. Tales son estas movilidades huidizas, el devenir, la duración, la vida" [38]. Y, como según la "filosofía nueva" la realidad fundamental es el devenir, se sigue en todo rigor que la contradicción existe en el origen de todas las cosas. Del hegelianismo han salido una derecha hegeliana idealista y una izquierda hegeliana materialista, la de Feuerbach; así también del bergsonismo salen una derecha cristiana en el sentido modernista y una izquierda revolucionaria [39]. Una y otra proceden con igual legitimidad del sistema que identifica los contrarios, y por el cual todo se desvanece en la duración fugaz del devenir, en la más pobre de las realidades: el *instante* que huye tan pronto como ha aparecido. El instante que es el colmo de la inestabilidad y ha reemplazado en ella a Dios, que es el ser inmutable por excelencia. El presente que fluye, el *nunc fluens*, del que habla Aristóteles [40], ha reemplazado en ella al *nunc stans* de la eternidad [41].

El bergsonismo, y de esto las gentes no se han percatado lo suficiente, causaría una perturbación mucho más profunda que la que ya ha producido, si sin cambiar sus principios fundamentales, pretendiera salvaguardar la existencia de Dios y suministrar, como el hegelianismo, una interpretación de los dogmas cristianos.

Al ir al fondo de las cosas y sin parar mientes en las intenciones de los filósofos con tanta frecuencia inconscientes de las consecuencias de sus sistemas, se diría que el genio maligno del que desconfiaba Descartes, se burla engañando al pensamiento mo

---

38 *Revue de Métaphysique et de Morales*, 1905, págs. 200 y 204.

39 Véanse los artículos del bergsoniano J. WEBER, *Revue de Métaphysique de Morale*, 1894, págs. 549-560: "Frente a las morales de ideas, nosotros esbozamos la moral, o más bien el *amoralismo de hecho*. Llamamos "bien" a lo que ha triunfado. El éxito, con tal de que sea implacable y feroz, con tal de que el vencido sea bien vencido, destruído, abolido sin esperanza, el éxito lo justifica todo."

40 ARISTÓTELES, *Física*, lib. IV, cap. XI. Comentario de S. Tomás, lecc. 18, n. 5.

41 "Inmanencia y transcendencia ya no son contradictorias, escribía LE ROY en 1907, responden a dos momentos distintos de la duración, la *inmanencia a lo devenido*, la *transcendencia al devenir*. Si declaramos que Dios es imanente, es porque conocemos de Él lo que ha devenido en nosotros y en el mundo; pero para el mundo y para nosotros existe un infinito en devenir, infinito que será creación propiamente dicha, y no simple desarrollo, y desde este punto de vista Dios aparecerá como transcendente." *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1907, pág. 512. Pero entre lo devenido ya pasado y el

derno. Sólo él, a mi parecer, lo ha podido llevar a esta fascinadora y engañosa sofística que concluye que la *verdad es falsa*, que todo se confunde y se destruye en el *devenir*. Sólo él, se podría decir, ha podido concebir el sentido oculto de esta imitación caricaturesca de Dios, y darle a esta ironía sacrílega bastante gravedad y mesura para que se la pueda tomar en serio, bastante falso brillo y seducción para hacer de ella una flor del mal, la más dañosa de todas. El que la quiera recoger será presa del vértigo al borde del abismo y se precipitará en el nihilismo doctrinal y moral más absoluto. "Sus ojos entonces se abrirán, y será como Dios, tendrá la ciencia del bien y del mal."

Nada de forzado tienen estas reflexiones y son, por el contrario, muy simples desde el verdadero punto de vista que es el de la ley sobrenatural [42]. Léanse los capítulos del *Concilio Vaticano* relativos a la invasión progresiva del naturalismo "que se empeña con todo ahinco (summo studio molitur) en negar a Dios y a su Cristo, en excluirlo del pensamiento de los hombres, de la vida y de las costumbres de los pueblos, para entronizar ahí lo que llaman la pura razón o naturaleza" [43].

¿Quién está más lejos de Dios, el asesino extraviado por su pasión o el frío y consciente defensor de la filosofía negativa considerada por el Concilio?

También S. Tomás ha escrito: "In quolibet genere pessima est principii corruptio, ex quo alia dependent. Et ideo sicut in speculativis *error* circa ea, quorum cognitio est homini naturaliter indita, est *gravissimus et turpissimus*; ita in agendis agere contra ea, quae sunt secundum naturam determinata, est gravissimum et turpissimum" [44].

---

devenir que todavía no es, ¿qué es lo que existe, si Dios no es una substancia, un acto puro, sino, como pretende Bergson, "una realidad que se hace... una continuidad de centelleo?" *Évolution Créatrice*, pág. 270. No hay más que el *nunc fluens*, el instante que fluye, que huye en el momento que apareció. Y Dios devendrá siempre de esta suerte sin existir jamás.

G. DUMESNIL, en su estudio lleno de buen sentido sobre la *Sophistique contemporaine*, se burla del bergsonismo, como es natural, y muestra en particular que Bergson suprime el misterio de la creación y que su Dios es el Inconsciente de los filósofos postkantianos. FARGES, en su reciente obra sobre la *Philosophie de Bergson*, expone de modo más claro las mismas conclusiones: la metafísica nueva es la negación del ser, de la verdad, del principio de identidad o de contradicción, del principio de causalidad, de la multiplicidad real de los seres y de la primacía de la razón.

42 MARITAIN, *L'Esprit de la philosophie moderne.* *Revue de Philosophie*, junio, 1914.

43 *Constitución Dei Filius*, y VACANT, *Études sur le Concile*, I, pág. 111.

44 IIa, IIae, quaest. 154, art. 12.

71º CONCLUSIÓN: O EL VERDADERO DIOS O LA ABSURDIDAD RADICAL. Por un singular retorno de las cosas, el esfuerzo prodigioso que hace la filosofía separada o libre para negar a Dios, va a terminar en una demostración por el absurdo de su existencia y de la harmonía misteriosa que hay en Él. Es menester elegir: o la esencia inefable que identifica en sí misma todas las perfecciones absolutas y, en vez de destruirlas las lleva a su grado supremo, o bien la confusión universal y la destrucción de todas las formas de la verdad y del bien en una identificación absurda con el error y el mal.

Tomad las propiedades del ser que expresan las primeras nociones, y os encontraréis con que todas han sido llevadas a su más alta perfección en la filosofía cristiana; la filosofía del devenir se caracterizará, por el contrario, por su privación.

La filosofía cristiana es la filosofía del ser, de la unidad harmoniosa, de la verdad verdadera, de la bondad que inspira y ordena el amor, de la belleza que es el esplendor del ser de lo uno, de lo verdadero y del bien reunidos.

La filosofía del devenir es la filosofía nihilista del no ser (de lo que deviene y no es todavía), del fenómeno, de la multiplicidad confusa, de la falsa apariencia o de la apariencia sin verdad, de la mediocridad sistemática que es el mal más sutil, y, por consiguiente, es necesario recalcarlo bien, de la fealdad, a pesar de las seducciones con que sabe adornarse.

La filosofía del devenir debe negar necesariamente los primeros principios de la razón y del ser, afirmando que nada es, y que todo deviene. Se viola el principio de causalidad, porque lo más sale de lo menos en la evolución ascendente; la conciencia sale sin causa ninguna de la inconsciencia, la moralidad emerge sobre la animalidad sin nada que la funde. Se destruye el principio de finalidad, porque las formas inferiores de la evolución no han podido ser ordenadas a las formas superiores, puesto que no ha habido desde toda la eternidad una inteligencia ordenadora. El principio de cambio o mutación, toda mutación o cambio supone un sujeto, es también rechazado, puesto que el devenir, concebido como un absoluto, existe sin nada que devenga, tal un fluir sin flúido, un río sin agua, un vuelo sin ave. El principio de substancia se desvanece, sólo hay fenómenos, apariencias sin nada que pueda aparecer; nada de principio formal de ninguna cosa; todas las naturalezas inferiores o superiores se identifican; la naturaleza de Dios y la de la piedra son una sola cosa en el devenir. De la piedra se puede decir

con verdad lo que la Iglesia dice de la gracia santificante, que es una participación de la naturaleza divina, o más bien que ella es Dios que deviene en ella. Las cuatro causas del devenir han desaparecido; el devenir subsiste, decimos nosotros, sin sujeto, sin principio formal que lo especifique, sin agente que lo produzca, sin fin hacia el cual tienda. Y ¿qué viene a ser del principio más general de razón de ser? Desaparece; el devenir que no es por sí no tiene razón de ser, lo contingente es lo absoluto. El principio de identidad o de contradicción se disuelve también en la movilidad universal, ya no se puede decir que la carne es carne, y el espíritu espíritu, sino más bien que el espíritu es carne o la carne espíritu. Dios es criatura, la criatura es Dios. Desapareciendo el ser en el fluir universal, ya no hay distinción entre lo verdadero y lo falso, entre el bien y el mal. El racionalismo absoluto o probado por su evolución, su propia irracionalidad. Es la destrucción de la razón.

Entre la filosofía del ser y la del devenir, no se puede permanecer neutral, como lo pretendería el agnosticismo. Si el evolucionismo absoluto niega el valor real del principio de contradicción, el agnosticismo debe, por lo menos, ponerlo en duda; y esto es lo que hace cuando declara que es incierta la existencia de Dios. Si la existencia de la causa primera incausada es dudosa, el mismo principio de causalidad deviene dudoso, y por consiguiente, también el de contradicción [45]. El agnosticismo pregunta a veces: ¿qué puede ser una causa *no causada*? Como si la unión de estos dos términos encerrara contradicción. Lo que repugna manifiestamente es un efecto *no causado*. Pero, si la existencia de una causa no causada se declara dudosa, se sigue que el mundo ha salido quizás de la nada sin causa ninguna, a cada instante quizás lo más sale de lo menos. Ahora bien, hemos visto anteriormente, que poner en duda la imposibilidad de lo absurdo es absurdo. Por consiguiente, lo incognoscible del agnosticismo es contradictorio como lo inconcebible del evolucionismo absoluto. Es, quizás, a la vez existente y no existente, cuerpo y espíritu puro, bueno y malo, efecto y causa primera, medio y fin último, etc.

Desde este punto de vista evolucionista o agnóstico ¿qué deviene el amor de la verdad? Al principio parecería llevado hasta la escrupulosidad, en la determinación del método; al final, las palabras rectitud o verdad y engaño o error ya no tienen significación precisa, ya no hay errores, sino sólo opiniones sucesivas. Entonces, la

[45] Véase *supra*, n. 24.

sumisión a las decisiones de la Iglesia adquiere un sentido nuevo. Nos sometemos a ellas "viviendo", sin cambiar nada en el curso de sus ideas; si hay algo que deba ser revisado, son las definiciones conciliares, que no podrían tener, como decía Guenther, más que un valor provisorio, relativo al estado de la ciencia en el momento en que fueron formuladas.

¿Cuál puede ser la influencia de semejante filosofía sobre la religión? La historia del protestantismo liberal y del modernismo nos lo muestran. Termina por hacer de ella una contradicción viviente, una religión atea. Mientras la paz está en el corazón de la Iglesia y la guerra afuera contra los enemigos de la fe, el relativismo hace la paz afuera, la fe ya no tiene enemigos, e introduce la intranquilidad y la división en el interior; destruye el verdadero fervor, que reemplaza a veces por una fría corrección, siempre por la indiferencia respecto a la verdad divina, por el culto de la opinión cuyos aplausos busca. A la calma de la contemplación le sucede la zozobra y la novedad, la fiebre del espíritu. "una curiosidad fatigosa carnal" (*carnalis sapientia*, en el sentido de S. Pablo) [46]. La religión deviene esencialmente una cosa del tiempo, se olvida en ella la vida eterna, la gloria de Dios, las almas y sus profundas necesidades, para ocuparse solamente del movimiento contemporáneo, del cual se hace el criterio de las cosas de la eternidad. Los extraviados que se dejan insensiblemente impregnar por este espíritu devienen, sin tener siempre clara conciencia de ello, los más útiles auxiliares del racionalismo absoluto, cuyos elogios reciben. Sordos a las advertencias saludables entienden de un modo completamente natural los misterios sobrenaturales, falsean el objeto formal de la ciencia de la fe, se debaten en la peor de las confusiones, la de la naturaleza y de la gracia, de Dios y del mundo, y predican ya el falso misticismo que tiene por esencia esta confusión. Ahora bien, el falso misticismo de nuestros días no absorbe todas las cosas en Dios, sino que absorbe a Dios en el mundo en perpetua evolución y conduce por ende al ateísmo. Esto es lo que dice con extraordinaria lucidez la Encíclica de 1907 (*Denzinger*, ns. 2073 y sig. y 2081). Y para formular este juicio sólo necesita considerar las cosas desde el punto de vista fundamental metafísico y teológico.

¿Habrá que extrañarse de la severidad de la Iglesia para con aquéllos que pretenden conciliar el espíritu de Nuestro Señor Jesucristo con el de la reforma y de la revolución en virtud de los principios de la filosofía del devenir? La cantilena sobre la ciudad futura no es más que la confusión de las dos ciudades tan radicalmente distintas de las que describe S. Agustín: "Permixtae sunt interim, in fine separabuntur, iam corde sunt separatae." Una meditación sobre el *Syllabus* de Pío IX y el de Pío X basta para demostrar la inanidad de todos estos ensueños de paz universal, que olvidan la oposición absoluta y eterna del bien y del mal y que no terminarán sino en la mediocridad universal y en la indiferencia inerte.

[46] *II Cor.*, cap. 1, 12, Comentario de S. Tomás.

El principio de identidad y de contradicción nos dice que hay conciliaciones imposibles, la de las perfecciones absolutas y de sus contrarias: el bien es el bien, el mal es el mal. "Est est, non non", decía Nuestro Señor. Pero el mismo principio nos obliga a afirmar la identificación en Dios y, en Él solo, de todas las perfecciones absolutas por diferentes que éstas puedan parecer.

La más alta simplicidad está enriquecida con la multiplicidad de las perfecciones puras que existen formalmente en su eminencia. El ser absolutamente inmutable en vez de ser inerte es la vida misma sin comienzo ni fin. El ser absolutamente simple se conoce formalmente y todo lo conoce en él, sin que este conocimiento destruya en nada su unidad. El ser infinitamente sabio tiene muy sabiamente sus libres preferencias, y su voluntad que es para sí misma su razón. El ser perfectamente inmutable era libre para crear o no crear, y este acto libre no añade en él nada de contingente y de defectible, es la indiferencia dominadora de su amor de acto puro respecto de los bienes creados. El ser infinitamente bueno y poderoso ha permitido el mal y de él saca un mayor bien. La misericordia más compasiva y la justicia más inflexible se identifican en el mismo amor del soberano Bien que se comunica gratuitamente con todas las ternuras de la caridad y que proclama también sus imprescriptibles derechos a ser amado sobre todas las cosas.

Cualquiera de estos atributos está comprendido esencialmente en todos los demás y los comprende a su vez. En vez de ser inconciliables se requieren entre sí necesariamente. No hay ahí ninguna contradicción, sino excesiva luz para nuestra débil inteligencia que queda como deslumbrada.

Sinceramente no podemos encontrar en Dios antinomias insolubles, sino una armonía evidente, cuyo íntimo secreto sólo Él conoce naturalmente.

Este profundo acuerdo de las cosas más difíciles de conciliarse se realiza progresivamente en nosotros por la gracia. Y es uno de

los signos más característicos de la acción sobrenatural de Dios en un alma, puesto que nos muestra en ella la imagen de esta identificación absoluta, que sólo la Deidad realiza formalmente en su eminencia. Pero la imagen es misteriosa como el modelo. En el alma de Nuestro Señor, víctima de amor por nuestra salvación, se encuentran la misericordia y la justicia, y este encuentro es para nosotros un misterio, el de nuestra redención. Así en la vida de la Iglesia y aun en cada alma cristiana, esta divina harmonía guarda su secreto, puesto que es del todo sobrenatural.

Hay excesiva obscuridad para que no nos sintamos tentados de rebajar a Dios a nuestro nivel y de concebirlo a nuestra imagen, como lo hace el antropomorfismo. La esencia divina continúa siendo inefable; los santos, cuanto más se elevan, lo repiten a porfía. Pero lo dicen en un sentido muy distinto del de los agnósticos, porque hay para ellos y aun para nosotros bastante claridad en la noche del espíritu para que podamos con absoluta certeza reconocer la existencia del verdadero Dios, sus atributos y su acción.

Sin llegar a comprenderlo *tal como es en sí mismo*, es realmente *el mismo Dios* lo que nuestra acción conoce. ¿No conocemos acaso el corazón de nuestros amigos, sin llegar a comprender sus sentimientos tales como son en sí mismos?

Además, y esto nunca se podría repetir demasiado en estos tiempos de agnosticismo, en cierto sentido tenemos de Dios un conocimiento mucho más cierto que de los hombres con los que vivimos más íntimamente. El hombre que nos tiende la mano se decide quizás en el mismo instante a traicionarnos, su gesto es tal vez un engaño, yo puedo dudar de su palabra, de su virtud, de su bondad. Yo sé por el contrario con ciencia absolutamente cierta, aun por mi sola razón, que Dios no puede mentir, que es infinitamente bueno, infinitamente justo, infinitamente santo. De todos los seres es Él en cierto sentido el que mejor conozco cuando rezo, meditándolo, el *Padre nuestro*, como también es el que mejor me conoce. En cierto sentido conocemos a Dios mucho mejor que a nuestro propio corazón; estamos seguros de la pureza de sus intenciones, no estamos absolutamente seguros de la pureza de las nuestras.

Finalmente, en cierto sentido conocemos mejor la naturaleza divina que la naturaleza humana, sobre todo que las naturalezas inferiores animales y vegetales. Después de haber estudiado de cerca y meditado el tratado acerca de Dios de S. Tomás, se llega a referir y reducir al *Ser en sí subsistente* todos los atributos divinos, y a mostrar la solidaridad de todas las tesis con esta proposición fundamental: "Solamente en Dios son idénticas la esencia y la existencia."

Sería indudablemente más difícil reducir todo el tratado del hombre a la definición de la razón; hay efectivamente en el hombre la materia, y la materia repugna en cierto sentido a la inteligibilidad, está en los límites inferiores del ser y por consiguiente de la inteligibilidad.

Volvemos así a una advertencia profunda de Aristóteles en la *Metaph.* (lib. I, cap. 1): "La causa suprema es más cognoscible y más inteligible *en sí misma* que todas las demás, aunque *relativamente* a nosotros sea más difícil de conocer, por estar más alejada de nuestros sentidos." La materia de suyo es obscura, Dios es luz; el tiempo es más obscuro que la eternidad, y lo es por sí mismo y no solamente para nosotros.

Y nosotros hemos sido creados y puestos en el mundo precisamente para conocer, amar y servir a este Dios infinito, cuya luz deslumbra nuestra débil mirada.

Si debemos amarlo más que a nosotros mismos y sobre todas las cosas, es porque estamos seguros de que es el soberano Bien infinitamente mejor que nosotros. Si en Él no hay indudablemente nada imperfecto, inestable, impuro, es porque es el Ser en sí sin ninguna mezcla de no ser; fuente bienhechora de todo ser, de toda vida, de todo conocimiento, de todo lo que hay de real y de bueno en nuestros deseos y nuestras voliciones. No puede ser principio del error ni del mal. Nuestras deficiencias no exigen más que una causa deficiente, que somos nosotros mismos. Dios, que incesantemente nos eleva y nos santifica, es así la santidad pura, identificación esencial de todas las perfecciones absolutas sin traza ninguna de imperfección. Fuente de todo y fin de todo, toda gloria debe ir a parar a Él.

Toda inteligencia, toda voluntad, se debe volver hacia Dios, someterse humildemente a Él, dejarse iluminar y atraer por Él. "Es tiempo de devenir humilde, porque es tiempo de devenir intrépido." Pidamos el auxilio de Dios para tener la fuerza de elevarnos hacia Él. Nada hay más grande que un santo que se arrodilla y se humilla. Para no rebajarse jamás ante el mal y la hipocresía evidentes es necesario haber adquirido el hábito de inclinarse profundísimamente ante Dios, y ante lo que hay de divino en todas las almas. El respeto de todas las opiniones, aun de las más falsas o perversas, no es más que la orgullosa negación del respeto debido a la Verdad. Para amar sinceramente la verdad y el bien es necesario no tener ninguna simpatía por el error y el mal. Para amar verdaderamente al pecador y contribuir a su salvación es menester detestar el mal que hay en él.

La obscuridad del misterio de Dios se disipa a medida que el alma sincera crece en la caridad. Para entender un poco y gustar el misterio de la acción divina en el mundo y en las libertades creadas es necesario dejarse dirigir por ella, dejarse librar por ella de la venda de orgullo que cubre los ojos del espíritu, es necesario sobre todo dejarse atraer y amar por Dios. Sólo las almas valientes se dejan trabajar por el amor divino, como el mármol por el escultor, hasta que Dios produce en ellas sus propios rasgos. El amor de Dios para con nosotros no supone en nosotros la amabilidad, sino que nos la da vivificándonos; pero no nos hace participar en la intimidad de la vida divina, sino purificándonos, y esta purificación es tanto más dolorosa cuanto que el alma, sobre las huellas del Crucificado, está predestinada a subir más alta. En la inestabilidad, la obscuridad y la muerte del tiempo que fluye, la acción divina nos conduce con amor hacia la luz de vida de la eternidad inmóvil. *Suaviter et fortiter*, nos lleva a buscar nuestra felicidad y más todavía la gloria de El que es. "Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam."

Para terminar, con el gran S. Agustín, al que con tanta frecuencia hemos citado en esta obra, contemplemos la infinita perfección de Dios. Recuérdense los comienzos de las *Confesiones*, lib. I, cap. I y IV: "...Porque nos hicisteis para Vos, y nuestro corazón estará inquieto hasta que descanse en Vos... Pues, Dios mío, quién sois Vos? ¿Qué es lo que Vos sois sino el Señor Dios?... Vos sois, Dios mío, un soberano Ser, cuya Majestad soberana está acompañada de una suprema Bondad; sois poderosísimo y omnipotente, igualmente misericordiosísimo y justísimo; invisible y presentísimo; hermosísimo y fortísimo; estable e incomprensible; sois el inmutable y la causa que todo lo muda; nunca nuevo y nunca viejo, sois el eterno que renováis todas las cosas y hacéis envejecer a los soberbios sin que ellos lo entiendan; estáis continuamente en acción y sin abandonar vuestra quietud; y aunque nada necesitáis, recogéis el fruto de vuestros dones. Vois sois, Señor, el que sostenéis, llenáis y amparáis cuanto existe: Vos el que todo lo criáis, alimentáis y perfeccionáis; Vos, finalmente, Señor, sois el que lo buscáis no obstante que nada os falta.

"Vos, Señor, amáis, pero sin inquietud y sin pasión; tenéis celos y estáis seguros; os arrepentís sin dolor; os enojáis sin turbación; mudáis las obras, mas no el consejo. Vos recibís lo que halláis sin haber pedido jamás cosa alguna; nunca sois pobre y os alegráis con las ganancias; no sois avariento y nos pedís interés de los dones recibidos; ofrecemos los hombres obras de supererogación, y Vos os constituís en nuestro deudor. Y quién tiene cosa alguna que no sea dádiva vuestra? Finalmente, pagáis deudas sin deber a nadie, y perdonáis lo que os deben sin perder nada de lo que os es debido.

"Mas, qué es todo esto que he dicho de Vos, Dios mío, vida mía, mi dulcedumbre santa? Y qué otra cosa puede decir de Vos cualquiera que trate de decir lo que sois? Y así, infelices y desgraciados los que no hablan de Vos; pues, aunque puedan hablar, más les valiera estar mudos!"

Las Confesiones concluyen como comenzaron:

"Así, pues, nosotros vemos estas cosas que Vos habéis hecho, porque ellas existen; pero en Vos es al contrario; si ellas tienen ser es porque Vos las veis.

"Además de esto, nosotros las vemos exteriormente, porque existen, e interiormente, porque son buenas; pero Vos allí mismo las visteis hechas, donde las visteis que debían ser hechas.

"También nosotros en un tiempo nos movimos a obrar bien, después que vuestro Espíritu fecundizó nuestras almas, aunque en otro tiempo anterior nos movíamos a obrar mal, alejándonos de Vos; pero, Vos, Señor, único y Bueno, jamás habéis cesado de hacer el bien.

"También es cierto que, por beneficio de vuestra gracia, algunas obras nuestras hay que son buenas, mas no son eternas; si bien esperamos que, después de emplearnos en estas obras, hemos de descansar en vuestra grande satisfacción; pero Vos, que sois aquel bien sumo, que no necesitáis de ningún otro bien, siempre estáis quieto, porque vuestra quietud sois Vos mismo.

"¿Pero qué hombre dará esto a entender a otro hombre? ¿Ni qué ángel a otro ángel? ¿Qué ángel podrá hacérselo entender a un hombre? A Vos se ha de pedir esta inteligencia, en Vos se ha de descansar, a vuestra puerta se ha de llamar para conseguirla; así se nos dará, así se hallará, así se nos abrirá. Así sea."

Bienaventuradas las almas que han oído de Dios estas tres palabras que producen lo que significan: "ven, entra, quédate". *Beati qui audiunt verbum Dei et custodiunt illud. Deus charitas est, et qui manet in charitare, in Deo manet, et Deus in eo. Illi gloria et nunc, et in diem aeternitatis. Amen.*

APÉNDICES

En forma de apéndices tratamos algunas cuestiones cuya exposición detallada habría hecho excesivamente pesada la marcha de las demostraciones. Se trata, según el mismo orden de la obra, de las dificultades referentes a los siguientes puntos.

A la distinción de Dios y del mundo: I. *La simplicidad de la noción analógica de ser.*

A la Providencia y a la causalidad divina: V. *S. Tomás y el neomolinismo.*

Síntesis de la doctrina de S. Tomás sobre estas cuestiones.

I

NOTA SOBRE LA SIMPLICIDAD DE LA NOCIÓN ANALÓGICA DE SER

Hemos demostrado en varias oportunidades, expresamente en la pág. 172 y sigs., que el concepto de ser no está dotado de una unidad absoluta, sino solamente de una *unidad de proporcionalidad*, porque lo que designa no es absolutamente lo mismo, sino *proporcionalmente semejante*, en el ser necesario, en el ser contingente substancial, y en los diversos accidentes de este último. Cuando definimos el ser en general: "lo que es o puede ser", o más precisamente: "aquello cuyo acto es existir, *id cuius actus est esse*"; aun entonces esta relación a la existencia, por ser *esencialmente variada*, no se puede concebir sin que se piense por lo menos confusamente en los miembros de la proporcionalidad, en los cuales se realiza; Dios es a su existencia necesaria como la substancia creada a su existencia contingente, como el accidente a su existencia dependiente de un sujeto.

¿Cómo, después de esto, mantener lo que hemos dicho anteriormente (página 134, n. 1), que la noción de ser es *la más simple* de todas las ideas y que por consiguiente no puede expresar falsamente la realidad o ser la reunión de elementos incomponibles?

La conciliación de estas dos tesis, ya indicadas en la página 172, nota 15, y en la página 173, nota 16, no es tan difícil como parecía a primera vista.

Es necesario, en primer lugar, distinguir *dos simplicidades*, una positiva y otra negativa, que se oponen entre sí como *lo perfecto* y *lo imperfecto*: la simplicidad de Dios, acto puro, y la simplicidad de la materia prima que no está *compuesta* de elementos distintos, pero que es susceptible de recibir todas las formas y de constituir todos los cuerpos. La simplicidad de la noción general de ser se acerca a esta última porque esta noción no está *compuesta* de otras ideas, sino que, debiendo extenderse a los seres *más diversos*, no puede designar en ellos nada absolutamente semejante, sino solamente proporcionalmente semejante.

La idea de ser es *la más simple* de todas las ideas, porque no presupone ninguna otra y *no está compuesta* de nociones anteriores, sino por el contrario, entra en la constitución o comprensión de todas las otras ideas, en la de la verdad, del bien, de lo bello, de la substancia, de la causa, de la humanidad, etc. La idea de humanidad, por ejemplo, está *compuesta* de las de animalidad y de racionalidad; efectivamente, por este género y por esta diferencia específica se define el hombre; mientras que no se puede definir de este modo el ser en general. Éste domina y rebasa (transcendit) todos los géneros y todas las

diferencias, y por ello su noción se llama transcendental. La comprensión de esta noción es tanto más *simple* y restringida cuanto más universal es su extensión: para poderse aplicar a todos y los más diversos seres, desde los accidentes de una partícula de polvo hasta Dios, es necesario que esta idea designe el mínimum que les es común.

Ahora bien, precisamente este mínimum, significado por la noción de ser en general, no está en todas partes de la misma manera, sino según modos *proporcionalmente similares*: Dios *existe* por sí; la partícula de arena *existe* no por sí, sino en sí; cualquiera de sus cualidades *existe* no por sí ni en sí, sino en aquélla. El ser en cuanto ser es *esencialmente variado* o *analógico*, se lo puede abstraer *perfectamente* de sus analogados; en otras palabras, no se lo puede concebir sin pensar confusamente en los diversos miembros de la proporcionalidad, en el ser necesario, en el ser contingente, en las modalidades accidentales de este último. Por el contrario, una idea no analógica, sino unívoca, como la de humanidad, expresa un carácter que existe específicamente el mismo en todos los hombres, de donde se la puede abstraer perfectamente.

No hay, pues, contradicción en decir que la idea de ser es *la más simple* de todas, y que no tiene, sin embargo, nada más que *unidad de proporcionalidad*; además, la segunda aserción deriva de la primera.

En resumen. La idea más simple es la que no *está compuesta* de nociones anteriores, por consiguiente, no puede haber error accidental en su formación, no puede expresar falsamente lo real[1].

Además, por el solo hecho de que la noción de ser es la más simple y de una comprensión mínima, debe tener la mayor atención. Ahora bien, no se puede extender a los seres más diferentes infinitamente diversos designando en ellos una formalidad absolutamente idéntica, sino solamente aquello en que son *proporcionalmente semejantes.*

Otro tanto hay que decir de la noción de *unidad*, que es también analógica y no puede designar más que una semejanza proporcional: la que existe entre las unidades tan diversas como son la de Dios, la del alma humana, la unidad *negativa* de la materia, la unidad accidental de un montón de piedras, o abstractamente entre las unidades de una especie, de un género, de una noción analógica.

Es lo que tan profundamente dice Cayetano en los pasajes que hemos citado anteriormente (pág. 172, n. 15): *De Analogia Nominum* (cap. VI): "Analogum ut superius praedicatur de analogatis, et non sola voce commune est eis, sed conceptu unico proportionaliter..., est *unum non per accidens,* aut *congregatione* sicut acervus lapidum, sed per se constat esse etiam unum proportione." Item in op. *De Conceptu entis:* "Ens quoque habere *conceptum simplicissimum* consonat dictis, quoniam *cum simplicitas compositioni opponatur* et unum analogia non sit unum compositione aliqua."

Para entenderlo bien, es necesario recordar que hay simplicidad y simplicidad, la de la idea de ser en general no es la de Dios, éstas se oponen como lo imperfecto y la soberana perfección, como la simplicidad del idiota y la de la inteligencia divina. La simplicidad de la naturaleza divina es la *unidad más absoluta,* tan eminente que subsiste hasta en la Trinidad de personas. Por el contrario, la simplicidad de la noción general de ser, aun excluyendo toda composición, no puede designar en los diferentes seres nada más que una *unidad de proporcionalidad,* y esto es lo que se quiere decir al llamarle noción análoga. Es propio del panteísmo confundir estas dos unidades tan diferentes, una de las cuales representa el punto de partida de nuestro conocimiento intelectual, y la otra el punto culminante: el objeto de la visión beatífica.

1 Véase S. TOMÁS, Ia, quaest. 85, art. 6, Utrum intellectus possit errare. "*Circa quidditatem rei, per se loquendo intellectus non fallitur... Per accidens* tamen contingit intellectum decipi circa quod quid est *in rebus compositis* (ex parte compositionis intervenientis circa definitionem)... *In rebus simplicibus,* in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, *non possumus decipi,* sed deficimus in totaliter non attingendo, sicut dicitur in IX *Metaph.* cap. X (lec. 11)."

II

SANTO TOMÁS Y EL NEOMOLINISMO

SÍNTESIS DE LA DOCTRINA DE S. TOMÁS SOBRE ESTAS CUESTIONES A PROPÓSITO DE UNA REVALIDACIÓN DE LA CIENCIA MEDIA

Es muy difícil tocar la cuestión de la causalidad divina y de la Presciencia, exponer íntegramente la solución de S. Tomás y responder a las principales objeciones que ha suscitado, sin provocar una controversia.

La crítica del molinismo contenida en la primera edición de la presente obra ha sido extensamente examinada por el R. P. d'Alès S. I., profesor de dogma en el Instituto Católico de París, en un artículo sobre *la ciencia divina y los decretos divinos* [1], que no podemos dejar sin respuesta [2]. Este cambio de ideas no es absolutamente estéril.

Nuestro contradictor aprueba casi sin reservas la primera parte de nuestra obra, y le estamos agradecidos por lo que ha escrito a este respecto al final de su estudio. Agradecemos también a la *Civiltà Cattolica* el elogioso artículo que acaba de consagrar a nuestro trabajo, del cual examina sobre todo la primera parte [3].

Pero pareceríamos no tener en cuenta respuestas y objeciones que nos han sido hechas por el P. d'Alès, y casi en los mismos términos por el P. Monaco, S. I. [4], si las pasáramos en silencio.

Tratando de la Presciencia y de la moción divinas hemos expuesto la enseñanza de S. Tomás tal como se halla en la *Suma Teológica* y tal como la han comprendido los comentaristas dominicos. Nuestra crítica del molinismo no era más que el resumen de la que se encuentra entre los teólogos de la escuela tomista. Ésta consiste en decir: la ciencia media imaginada por Molina y según la cual *Dios conoce infaliblemente, antes de todo decreto divino determinante, los futuros libres condicionales* [5], conduce: 1º, a admitir una excepción en el principio de causalidad y en la *causalidad universal* del agente primero: el ser o la determinación de estos futuribles libres no viene de Dios, primer ser; 2º, a sostener que la *ciencia divina es pasiva* respecto de estos futuribles, que la determinan en vez de ser determinados por ella. La ciencia media, poniendo así una pasividad en el acto puro, no podría ser una perfección pura, es una noción que le atribuye a Dios la imperfección del hombre; 3º, finalmente esta teoría imaginada para salvaguardar la libertad humana debe terminar lógicamente en el *determinismo de las circunstancias*: con anterioridad a todo decreto divino, Dios no puede prever infaliblemente lo que elegiría Pedro situado en tales circunstancias, a no ser que estas circunstancias determinen la elección [6].

1 *Recherches de Science Religieuse,* enero y marzo, págs. 1 a 35.

2 Esta respuesta ya había aparecido en un folleto con el mismo título: *S. Thomas et le Néomolinisme,* y en parte en las *Recherches de Science Religieuse,* octubre y diciembre de 1917, seguida de una nueva réplica del P. d'Alès, de la cual hablaremos al final.

3 *La Civiltà Cattolica,* 5 de julio de 1919. *In torno a Dio. Nuove pubblicazioni,* págs. 51-59.

4 *Praelectiones metaphysicae specialis,* Pars. III, *Theologia naturalis,* páginas 275, 284, 393, 419, 434-439. Las respuestas que se nos han dado en esta obra son corrientes entre los molinistas, por ello no las examinaremos una vez más en este estudio.

El P. d'Alès nos reprocha el no conocer la doctrina molinista que criticamos. "La requisitoria que acabamos de leer sólo se funda en una total *ignoratio elenchi*" [7].

Si esto es así, desde hace tres siglos ninguno de los tomistas que nosotros resumimos ha comprendido nada de la doctrina de Molina. ¿No serán más bien los molinistas los que han desfigurado la doctrina de S. Tomás?

El R. P. concede, sin embargo, en la página 30, que "la teoría de la ciencia media ha sido muchas veces expuesta bajo una forma donde los adversarios triunfan" y que conduce al fatalismo. La tercera parte de nuestra crítica sería, entonces, decisiva contra muchos molinistas; pero estos discípulos habrían desfigurado por desgracia la doctrina de su maestro. El P. d'Alès propone una nueva concepción de la ciencia media y nos invita a un leal cambio de puntos de vista, con la esperanza de un acercamiento entre los molinistas y sus adversarios: S. Tomás, mejor comprendido, permitiría la conciliación.

Examinemos, pues: I, los reproches que se nos han hecho; II, la nueva teoría propuesta; III, las relaciones de esta teoría con la solución de S. Tomás.

CAPÍTULO I. *El juicio dado por los tomistas sobre la ciencia media ¿se funda en una total* ignoratio elenchi?

Desde hace tres siglos ¿han ignorado los tomistas el verdadero nudo de la cuestión? A imitación de los desafortunados molinistas de los que acabamos de hablar ¿han desfigurado la doctrina de Molina? ¿Han dejado ellos mismos de ser tomistas para convertirse en *bañecianos,* como dice y vuelve a decir incesantemente el P. d'Alès, después de muchos de sus hermanos en religión? La antigua tradición tomista ¿ha sido perdida por los dominicos y conservada por los

5 MOLINA, *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 52.

6 Esta crítica de la ciencia media es extensamente expuesta por todos los comentaristas de la escuela tomista que han escrito sobre la cuestión 14 de S. Tomás, desde la aparición del molinismo. Véase JUAN DE SANTO TOMÁS, SALMANTICENSES, GONET, etc.; BILLUART ha resumido esta crítica en su obra *De Deo,* dis. VI, art. 6, § v, y más sucintamente en *De Gratia,* dis. V, art. 6.

7 *Recherches,* pág. 20.

teólogos jesuítas, como lo afirman el P. G. Schneemann[1] y sus amigos? El P. del Prado, O. P., que después que muchos otros ha estudiado a fondo esta cuestión en su reciente obra *De Gratia et Libero Arbitrio*, cuyo tercer volumen está consagrado al examen de la doctrina de Molina[2], ¿ha sido cegado por los prejuicios de escuela hasta el punto de desconocer a la vez la esencia misma del molinismo y la doctrina fundamental de S. Tomás sobre la moción divina?

Si los teólogos dominicos, desde hace tres siglos, han dejado de ser los verdaderos discípulos de S. Tomás para convertirse en discípulos de Báñez[3], ¿cómo su Santidad Benedicto XV ha podido escribir después de muchos sumos pontífices, hablando de la Orden de S. Domingo: "Huic Ordini laudi dandum est non tam quod Angelicum Doctorem aluerit, quam quod *numquam postea, ne latum quidem unquem ab ejus disciplina discesserit?*"[4]. Si se necesita una gracia de luz para comprender bien a S. Tomás, ¿no será sobre todo a la familia religiosa del gran Doctor a quien el Señor se dignará acordar y conservar un don tan precioso, aun cuando se la conceda también a todos los que se la pidan desde el fondo del corazón?

¿Qué es lo que a lo menos hemos desconocido de la esencia del molinismo?

Hemos leído y vuelto a leer con toda atención el estudio del P. d'Alès; y los textos de Molina que él nos señala ya nos eran conocidos, están comúnmente citados por tomistas como Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet, etc. Hemos estudiado de nuevo estos textos en su contexto, y siempre subsiste la misma oposición fundamental y manifiesta no sólo entre Báñez y Molina (Báñez no ha innovado nada y se gloría de ello)[5], sino también entre Molina y S. Tomás. Para prueba no queremos aquí más que las declaraciones mismas del autor de la *Concordia*. Intentó por medio de múltiples distinciones[6] poner su teoría de acuerdo con la doctrina del Doctor Angélico, pero debió confesar que se separaba de él por lo menos en tres puntos esenciales: la moción divina, la presciencia de los futuribles libres, la predestinación. Se sabe que Suárez no es más fiel al santo Doctor sobre estas cuestiones y sobre muchas

---

1 P. G. SCHNEEMANN, S. I., *Controv. divin. gratiae* (edic. 1881, pág. 217). "S. Thomae schola, inclinatio iam ad finem saeculo sexto decimo, in duas divisa est partes. Bannez, a communi via, ut ipsius verbis utar, illius aetatis theologorum deflexit, atque vix orta eius doctrina pro *nova* et *inaudita* et apud suos et apud externos impugnata est. Societatis autem Iesu theologi *communem et traditam quasi per manus veterem doctrinam*, quam in ipsis Praedicatorum scholis didicerant, retinentes constanterque explicantes, illud efficere studuerunt, ut certissima gratiae efficacia cum libertatis ratione, si fieri posset, scientiae interpretatione conciliaretur."

2 DEL PRADO, *De Gratia et Libero arbitrio*, 1917, Friburgo (Suiza), tomo III.

3 DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, cap. XI. DUMMERMUTH, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu Responsio ad R. P. Scheemann*, 1886; *Responsio ad R. P. V. Frins*, S. I., 1895.

4 *Acta Apostolicae Sedis*, 1916, pág. 397. Las palabras que hemos subrayado en el texto del Soberano Pontífice son las mismas que Báñez empleó para decir que en nada se separaba de S. Tomás. BÁÑEZ in IIa, IIae, quaest. 24, art. 6.

5 DEL PRADO, *De Gratia et Libero Arbitrio*, tomo III, cap. XI, *Utrum Bannezianismus sit vera comoedia a Molinistis inventa.*

6 Por ejemplo, aquella por la que cambia el sentido de la conclusión de S. Tomás: *Scientia Dei est causa rerum*, como vamos a ver después.

otras[7]. Los mismos textos de Molina nos van a permitir establecer que las críticas hechas por los tomistas no se fundan en una *ignoratio elenchi*.

ARTÍCULO 1. *El Molinismo restringe la causalidad universal de Dios y la universalidad misma del principio de causalidad.*

Acerca de lo que enseña Santo Tomás (Ia, quaest. 105, art. 5), sobre la moción divina, Molina escribe: "Dos cosas hay que me ofrecen dificultad en esta doctrina: 1º no veo qué es en las causas segundas esta aplicación por la cual Dios mueve y aplica estas causas a obrar... Y confieso ingenuamente que me es muy difícil comprender esta moción y aplicación que exige S. Tomás en las causas segundas... 2º Otra dificultad es que según esta doctrina Dios no concurre inmediatamente (inmediatione suppositi) a la acción y al efecto de las causas segundas, sino solamente por intermedio de estas causas"[1]. Para Molina, como él mismo lo explica en este mismo capítulo, el concurso divino y la acción de la criatura son *dos causas parciales coordinadas "sicut duo trahentes navim"*[2]; para S. Tomás son *dos causas totales subordinadas* de tal modo que la causa primera mueve la causa segunda a obrar, es decir la aplica a su operación. Los textos de Molina sobre el concurso divino, citados por el P. d'Alès (pág. 16), no tienen más que una semejanza completamente material con los de S. Tomás[3].

---

7 *La Ciencia Tomista*, mayo y junio de 1917, pág. 385: *El centenario de Suárez* ha publicado, al lado de la lista de las 24 proposiciones que según la S. Congregación de Estudios expresan las tesis fundamentales de la filosofía de S. Tomás, 24 proposiciones de Suárez sobre las mismas cuestiones; entre estas últimas, 23 están en oposición formal con la doctrina del Doctor Angélico.

1 *Concordia* in Iam., quaest. 14, art. 13, disp. 26, edic. de París, 1876, págs. 152-153. (Siempre citamos esta misma edición): "Duo autem sunt quae mihi difficultatem pariunt circa doctrinam hanc D. Thomae Ia, quaest. 105, art. 5. Primum est, quod *non videam quidnam sit motus ille et applicatio in causis secundis, qua Deus illas ad agendum moveat et applicet... Quare ingenue fateor, mihi valde difficilem esse ad intelligendum motionem et applicationem hanc, quam D. Thomas in causis secundis exigit...* Secundum quod mihi difficultatem parit est quia, iuxta hanc D. Thomae doctrinam, Deus non concurrit immediate immediatione suppositi ad actiones et effectus causarum secundarum, sed solum mediate, mediis scilicet causis secundis."

2 *Concordia, ibidem*, pág. 158: "Cum dicimus, neque Deum per concursum universalem, neque causas secundas esse integras, sed *partiales causas* effectum, intelligendum id est de partialitate causae, ut vocat, non vero de partialitate effectus: totus quippe effectus et a Deo est, et a causis secundis: sed neque a Deo, neque a causis secundis, ut a tota causa, sed ut a parte causae, quae simul exigit concursum et influxum alterius: *non secus ac cum duo trahunt navim...* Ex dictis praeterea intelligetur, *quando causae subordinatae sunt inter se*, ita ut aliae sint magis, aliae minus universales, aliae particulares, *necesse non esse, ut superior in eo ordine semper moveat inferiorem*, etiam si *essentialiter* subordinatae sint inter se et a se mutuo pendeant in producendo aliquo effectu: sed satis esse si *immediate influant in effectum.*" Según el ejemplo que acaba de citar Molina: "sicut duo trahentes navim". En verdad, ya no son causas *totales esencialmente subordinadas*, sino *causas parciales coordinadas*, como lo indica la expresión de Molina: *"concursus simultaneus non praevius"*.

3 Para la comparación de los textos, Cf. DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, págs. 13-16, 3-40.

Así se verifica nuestra primera crítica: el Molinismo restringe la causalidad. Según él, el paso al acto de la causa segunda no procede efectivamente de Dios, y como la potencia no puede por sí sola pasar al acto, este paso carece de causa. Si esto es así, habría que rechazar con Molina y Suárez el valor de la prueba tomista de la existencia de Dios fundada sobre él principio *quidquid movetur ab alio movetur*[4].

Para escapar a esta dificultad, el P. d'Alès y algunos Molinistas admiten una *premoción divina diferente*, que es causa de nuestro acto libre *en cuanto a su ser*, pero interdice la iniciativa de su *cualificación*, de tal modo que la determinación libre procede de nosotros únicamente y no de Dios[5]. Si esto es así, esta premoción dada a la criatura libre en tales circunstancias determinadas ante tal deber que se va a cumplir no la inclinará más al consentimiento que al disentimiento, no será causa más del acto bueno que del acto físico del pecado; dependerá únicamente de nosotros y no de Dios el que haya volición más bien que nolición, aceptación o rechazo. Y entonces, como dice Gonet, "iuxta hunc modum explicando concursum divinum, proditio Iudae non minus esa opus Dei, quam conversio Pauli"[6], o la conversión de S. Pablo no es obra de Dios más de lo que es la traición de Judas; sólo Dios es causa del ser en cuanto ser de estos dos actos. Por consiguiente, lo más grande que hay en el orden creado, el consentimiento en el bien, será, como tal, exclusivamente nuestra obra y no obra de Dios; porque, al fin, fuera de esta moción indiferente, Dios no haría más que solicitarnos el bien por medio de buenas inspiraciones que les da hasta a los pecadores; "y con *auxilios divinos absolutamente iguales* tal hombre seguiría la buena inspiración y tal otro la resistiría"[7]. Dios permanece así ajeno a la determinación del libre arbitrio en la cual se ha consumado la obra de la salvación[8].

¿Es eso una exageración de los tomistas empeñados en deducir todas las consecuencias del molinismo? De ningún modo. El mismo Molina escribe: *"Sane quod bene aut male ea opera exerceamus*, quae per solam arbitrii nostri facultatem et concursum Dei generalem possumus efficere, in nos ipsos tanquam in causam particularem ac liberam et *non in Deum est referendum... Non*

---

[4] Cf. *Molina* in Iam, quaest. 2, art. 3, citado por DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, pág. 165; SUÁREZ, *Disp. met.* 20, secs. 2 y 3; 22, sec. 2, n. 51.

[5] P. D'ALÈS, *art. cit.*, págs. 9 y 22.

[6] GONET in Iam, disp. VIa, de Scientia Media, § X. Item JOANNES A S. THOMA in Iam, quaest. 14, disp. XX, art. 4, n. 31. BILLUART, *eod. loco.*, y *De Gratia*, dis. V, art. 6, dice también contra el congruísmo: "Sequitur 8º: Contra systema gratiae congruae, quod *Deus* in illo *non sit magis auctor bonorum quam malorum operum*; quia in tantum in eo systemate Deus dicitur auctor bonorum operum, in quantum ponit hominem in iis circumstantiis in quibus praevidet eum bene usurum gratia et cum eo simultanee concurrit ad opus: atqui pariter illum qui male agit ponit in iis circumstantiis in quibus praevidet illum gratia oblata male usurum, et concurrit simultanee cum illo ad malum opus."

[7] Es lo que afirma claramente MOLINA, *Concordia*, quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. I, memb. 11, París, pág. 526. (Postremo...)

[8] Hemos demostrado extensamente esta consecuencia del molinismo *supra*, págs. 127, 311.

igitur causa est Deus virtutis nostrae ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas"[9]. Molina toma esta última frase de las *Quaestiones et Responsiones ad Christianos*, atribuída por error a S. Justino, mártir[10]. Se comprende cómo el prefacio de la edición Migne diga de estas *Quaestiones* que son *"Pelagianis maculis insignes"*[11]. Estamos muy lejos, efectivamente, del canon 22 del Concilio de Orange: *"Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum"*, y del canon 20: "Multa Deus facit in homine bona, quae non facit homo. *Nulla vero facit homo bona, quae non Deus praestat, ut faciat homo.*" (Denzinger, Nos. 195, 193).

Del hecho de que Dios no pueda ser causa del pecado ¿cómo atreverse a pretender que no es tampoco causa de nuestra virtud, sino solamente causa indiferente del ser en cuanto ser del acto bueno y del acto malo? Si nuestra virtud sólo procede de nosotros, ¿por qué Nuestro Señor habría dicho: *"Sine me nihil potestis facere?"* ¿Por qué habría condenado la plegaria del fariseo? No deberíamos darle las gracias por lo que es capital en nuestra obra de salvación, "pro determinatione ad bonum, quae esset a nobis et non a Deo".

No cabe duda de que Dios no puede ser causa del pecado; éste como tal no es más que una deficiencia, no exige más que una causa deficiente, a continuación de un decreto puramente permisivo de Dios. La moción divina no concurre así más que al acto físico del pecado[12].

Por el contrario, por su gracia eficaz Dios nos mueve positiva e infaliblemente al bien, según S. Tomás, sin violentarnos, sin embargo, u obligar a nuestra libertad. En efecto, S. Tomás no nos dice solamente que Dios nos mueve hacia el bien universal, que es la causa del ser en cuanto ser de nuestro acto libre; dice constantemente: "Deus movet nos ad aliquid cognoscendum, vel volendum, vel agendum[13], movet nos ad bonum meritorium"[14]. Y no se trata aquí solamente de las buenas inspiraciones y de los buenos sentimientos que preceden a nuestro acto libre y que son el fruto de la gracia operante, se trata

---

[9] *Concordia*, quaest. 14, art. 13, disp. 23, París, pág. 196. Sobre estos textos de Molina véase DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, págs. 71 y 162: quid sentiendum de praemotione indifferenti.

[10] Hoy sabemos que las *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos* han sido equivocadamente atribuídas a S. Justino. Harnack las atribuye a Diodoro de Tarso (siglo IV) y Funk se las asignaría preferentemente a Teodoreto de Ciro (siglo V).

[11] En MIGNE, *Patrologia graeca*, tomo VI, col. 21, praef., se lee: "Sequuntur duo opera, S. Iustini martyris quidem nomine ob errorum venenum indigna, sed tamen satis idonea, quae legendi et cognoscendi studia commoveant: *Expositio rectae confessionis*, in qua spirat haeresis Nestoriana: et *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos*, quae Pelagionis maculis insignes sunt. Aliae *Quaestiones christianae ad Graecos* et *Quaestiones Graecae ad Christianos* et *Confutatio Aristotelis dogmatum* mirabili styli similitudine eumdem parentem referunt ac *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*." MIGNE, ibidem, pág. 1243, sobre el origen pelagiano de las respuestas a las cuestiones 8 y 9 citadas por Molina.

[12] *S. Tomás*, Ia, IIae, quaest. 79, arts. 1 y 2. Sobre este punto hemos hablado extensamente en las páginas 293-318 de la presente obra.

[13] Ia, IIae, quaest. 110, art. 2.

[14] Ia, IIae, quaest. 111, art. 2.

24

bajo la gracia cooperante del acto libre para la producción del cual la voluntad *es movida y se mueve*[15], "ipse bonus motus liberii arbitrii, que quis praeparatur ad bonum gratia accipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo"[16]. "Indiget homo auxilio gratiae, ut scilicet a Deo moveatur, ad recte agendum"[17]. Además, para el Doctor Angélico *esta gracia es manifiestamente eficaz por sí misma* y no por el consentimiento previsto de la criatura libre; sólo así cree él poder conservar el sentido de los textos de S. Pablo: "Deus est qui operatur in nobis velle et perficere. Igitur non volentis neque currentis, sed miserentis est Dei. Quid habes quod non accepisti?"[18]. Esta gracia eficaz es tan poco indiferente que S. Tomás escribe: "Sicut voluntas potest *immutare actum suum in aliud*, ita et multo amplius Deus"[19]. "Solus Deus potest inclinationem voluntatis quam ei dedit *transferre de uno in aliud*, secundum quod vult"[20]. Y sin embargo la eficacia infalible de esta gracia en vez de destruir en nosotros la libertad, produce *en nosotros y con nosotros* la determinación de la elección y hasta el modo libre de este acto: "*Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moventis*[21], quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis nostrae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas, sed manet libertas"[22]. *Es indudable que Dios no le impone a nuestra libertad una determinación ad unum que no vendría de nosotros:* en la producción del acto bueno nos mueve a determinarnos libremente (por deliberación) en tal sentido más bien que en tal otro, y esta moción es infalible, "propter efficaciam virtutis moventis"[23]; para el pecado permite la deficiencia y concurre al acto físico del pecado. Citaremos los principales textos de S. Tomás sobre este acuerdo de la moción divina y de la libertad en el tercer capítulo de este apéndice.

Molina, rehusando admitir esta moción divina, ha querido distinguir, en nuestro acto libre, lo que es de Dios (el ser en cuanto ser del acto), y lo que es únicamente de nosotros (su determinación buena o mala); los partidarios de la moción indiferente le siguen sobre este punto. S. Tomás había escrito, por el contrario, en un famoso artículo sobre la predestinación, absolutamente inconciliable con el molinismo: "Non est distinctum quod est ex libero arbitrio et ex praedestinatione, sicut nec est distinctum quod est ex causa secunda et ex causa prima"[24].

---

15 *Ibid.*
16 Ia IIae, quaest. 112, art. 2.
17 Ia IIae, quaest. 109, art. 9.
18 S. TOMÁS, *in Phil.*, II, 13; *Roman.*, IX, 16.
19 *De Veritate*, quaest. 22, art. 8.
20 *De Veritate*, quaest. 22, art. 9.
21 Non autem propter praevisum consensum.
22 *De Malo*, quaest. 6, art. 1 ad 3um.
23 Véase *supra*, pág. 677, cómo esta doctrina de S. Tomás se concilia con el canon del *Concilio de Trento*, ses. 6, cap. 4: "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium a Deo motum et excitatum *nihil cooperari*... neque *posse dissentire* si velit, sed, *veluti inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere: anathema sit.*"
24 Ia, quaest. 23, art. 5.

Evidentemente, Molina restringe la causalidad universal de Dios, al afirmar que fuera de ella se producen el tránsito al acto de la causa segunda, la determinación de la causa libre, de tal modo que nuestro buen consentimiento depende solamente de nosotros y no de Dios. El Autor de la salvación no es causa de lo que es más importante en el orden de la salvación. "Non causa est Deus virtutis nostrae ac vitii." Se lee, por el contrario, en la Escritura: "Perditio tua (ex te) Israel: tantummodo in me auxilium tuum." (Oseas, XIII, 9). Y S. Tomás resume su doctrina diciendo:

"Quia causa prima magis influit in effectum quam secunda, *ideo quidquid perfectionis est in effectu principaliter reducitur ad primam causam*; quod autem est *de defectu* reducendum est in causam secundam, quae non ita efficaciter operatur sicut causa prima." (*De Potentia*, quaest. 3, art. 7 ad 15um).

ARTÍCULO 2. *La ciencia media ¿pone pasividad en el acto puro?*

A propósito de la presciencia Molina declara no solamente que su teoría de la ciencia media es nueva[1], sino que le parecía contraria a las enseñanzas de S. Tomás; después de haberla propuesto inspirándose en Orígenes, añade: "*Quamvis, ut verum fateatur, contrarium innuere videatur D. Thomas* supra Ia, quaest. 14, art. 8 ad Ium, dum exponit atque in contrarium sensum reducere conatur testimonium Origenis mox referendum, quo idem aperte docet"[2]. El texto de Orígenes invocado por Molina dice: "Non propterea erit aliquid, quia id scit Deus futurum; sed quia futurum est, scitur a Deo antequam fiat"[3]. S. Tomás ve en este texto una objeción a su propia doctrina, Molina lo hará el fundamento de la suya[4].

Para S. Tomás, lo que es ahora no ha sido futuro desde toda la eternidad, sino porque una causa eterna debía producirlo, y sola la causa primera es eterna[5]. Ahora bien, la causa primera no produce nada fuera de ella por necesidad de naturaleza, sino solamente "secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius"[6]. Así se aplica a los sucesos futuros la tesis de S. Tomás: "*Scientia Dei est causa rerum secundum quod habet voluntatem coniunctam*: unde scientia Dei, secundum quod est causa rerum, consuevit nominari *scientia approbationis*"[7].

Molina se esfuerza sin duda por mantener la conclusión de S. Tomás: "scientia Dei est causa rerum", pero en vez de entenderla como el texto del Doctor Angélico lo exige, de la ciencia de aprobación (llamada también de visión), lo entiende de la ciencia de simple inteligencia (o de los posibles),

---

1 MOLINA, *Concordia,* quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. I, París, pág. 550: "Haec nostra ratio conciliandi libertatem arbitrii cum divina praedestinatione a nemine quem viderim hucusque tradita."
2 *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 52, París, pág. 325.
3 *Ibidem.*
4 DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, pág. 49.
5 S. TOMÁS, Ia, quaest. 16, art. 7 ad 3um.
6 Ia, quaest. 19, art. 4.
7 Ia, quaest. 14, art. 8.

que dirige la libertad divina, causa de las cosas[8]. Después, entre la ciencia de simple inteligencia y el decreto divino introduce la ciencia media o ciencia de los futuros libres condicionales; ahora bien, según él, Dios no es de ningún modo causa de la determinación de estos futuribles libres. Y así pretende sostener que la ciencia divina es causa de todas las cosas sin excepción, sin ser causa, sin embargo, de la determinación libre de las criaturas. El lazo que une el artículo 8 y el artículo 13 de Santo Tomás queda así roto tal como hemos demostrado *supra*, págs. 62-65.

Es efectivamente claro que en el sistema de Molina, Dios no es causa ni por su ciencia ni por su libertad de nuestras determinaciones libres. Por la ciencia media Dios ha previsto simplemente que si Pedro fuere colocado en tales circunstancias elegiría libremente tal partido; y la libertad divina ha colocado de hecho a Pedro en tales circunstancias, dándole un concurso *indiferente* o una gracia que sólo él hará eficaz o estéril.

La ciencia media es en tan poco causa de las cosas que Molina escribe: *"In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quamquod reipsa sciverit"*[9]. Es decir ¿que esta necesidad depende de la esencia divina, fundamento de los posibles? No, porque Molina añade luego: *"Si liberum arbitrium creatum acturum esset oppositum, ut revera potest, idipsum Deus scivisset per eamdem scienctiam, non autem quod reipsa scit"*[10]. Así, pues, la ciencia media depende primeramente de la criatura; Dios, según Molina, no puede más que *explorar y comprobar* la determinación que tomaría tal hombre si fuere colocado en tales circunstancias; es *impotente* para preservar al apóstol Pedro de toda caída durante la noche de la Pasión; prevé solamente que Pedro colocado en esas circunstancias renegaría de su Maestro, y que después en otras circunstancias él se redimiría o arrepentiría, y *haría eficaz* por su consentimiento la gracia suficiente que le sería ofrecida. Si esto es así, como dice el P. del Prado, *"huiusmodi Dei scientia sicut a prima radice pendet ab ipsis creaturis. Unde Deus mendicat hanc scientiam mediam a determinatione ipsa voluntatis creatae"*[11]. Así se verifica nuestra segunda crítica: "la ciencia media es pasiva respecto de los futuribles libres que la determinan en vez de ser determinados por ella. La ciencia media, poniendo una *pasividad en el acto puro*, no podría ser una perfección pura; es una noción que le atribuye a Dios la imperfección del hombre." Este inconveniente deriva necesariamente del primero. Después de haber restringido la causalidad universal de Dios y la pasividad de la criatura se ve uno obligado a poner una pasividad en Dios. Se explica cómo Molina haya debido escribir, después de la exposición de esta teoría: "Quamvis, ut verum fatear, contrarium innuere videatur D. Thomas in Ia, quaest. 14, art. 8,

---

8 *Concordia*, quaest. 14, art. 8, París, pág. 2. Este texto de Molina que el P. d'Alès nos señala, pág. 18, es muy conocido de los tomistas; la mayor parte refutan esta interpretación molinista del artículo 8 de esta cuestión de S. Tomás. Véase Gonet, in Iam, quaest. 14, disp. III, art. 2, ns. 31, 35, 41. Salmanticenses, in Iam, quaest. 14, art. 8, dub. II, n. 11.

9 *Concordia*, quaest. 14, art. 13, disp. 52, París, pág. 318.

10 *Ibidem*.

11 Del Prado, *De Gratia*, tomo III, pág. 137.

ad 1um." No llegamos a comprender cómo los molinistas contemporáneos, por interesados que estén en llamarse tomistas, puedan pretender que la ciencia media no es un atentado contra la tesis de S. Tomás, "scientia Dei est causa rerum" y a todo lo que escribió sobre la eficacia intrínseca de la gracia[12].

Dejamos de lado los textos en los cuales Molina afirma que su opinión sobre la predestinación le parece deber ser sostenida no solamente contra S. Tomás, sino también contra S. Agustín y S. Tomás juntos, aun suponiendo que les fuera contraria[13]. Si hubiera creído poder claramente conciliar su manera de ver con la del doctor Angélico no habría necesitado escribir: "Licet D. Thomae auctoritas gravissima sit, propter eam tamen recedendum non esset a nostra sententia tot solidissimis fundamentis corroborata"[14]. Es claro que los discípulos de Molina abandonarían completamente a sus maestros y olvidarían su nombre de molinistas, si siguieran verdaderamente la doctrina del Doctor Angélico sobre la predestinación expuesta en la Ia, quaest. 23, sobre todo en el art. 5, y si entendieran el axioma "facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam", como está explicada en la Ia IIae, quaest. 112, art. 3.

Nosotros sostenemos también que muchos molinistas se separan de S. Tomás sosteniendo esta proposición: "Deus cognoscit creaturas non solum in seipso, sed etiam *immediate* cognoscit eas *in seipsis*"[15]. Esta proposición la enseñan, por ejemplo, los Wirceburgenses[16], que se esfuerzan vanamente por conciliarla con esta otra de S. Tomás: "Alia a se Deus videt *non in ipsis* sed in seipso", (Ia, quaest. 14, art. 5). Y no sin razón hemos dicho nosotros[17], siguiendo a Gonet, que Suárez es favorable a esta opinión, porque declara que hasta es probable S. Tomás haya visto en ella una imposibilidad[18]. Para el Doctor

---

12 Los textos de S. Tomás sobre la eficacia intrínseca de la gracia están reunidos por el P. del Prado, *De Gratia*, tomo II, págs. 92 a 140. Nosotros citaremos los principales en el capítulo tercero de este estudio.

13 *Concordia*, quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. 1, miemb. 6, edic. de París, 1876, pág. 468; pasajes citados por del Prado, De Gratia, tomo III, págs. 53-57, según la edición de Lisboa, 1858, pág. 431.

14 *Concordia*, quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. 1, memb. 12, París, 1876, pág. 537.

15 Aquí se trata del *medium* del conocimiento divino y no de su término, porque para los teólogos, Dios conoce de modo preciso las cosas creadas tales como son fuera de Él.

16 Wirceburgenses, *De Deo*, disp. III, art. III, n. 117: "Deus omnes creaturas possibiles distincte cognoscit"; n. 118: "...Deus illas cognoscit *in seipso*; et quidem tot titulis, quot *essencialiter* cum illis connectitur; n. 119: "Deus etiam *immediate* cognoscit possibilia *in seipsis*." *Item* n. 122, art. IV, n. 125: "Deus contingentia absolute futura non videt in decretis ad unam partem antecedenter determinatis"; n. 127: "Deus futura huiusmodi videt *immediate in seipsis*, h. e. in veritate eorum obiectiva et actuali existentia in secutura temporis differentia"; art. V, n. 135: "Deus contingentia conditionate futura non cognoscit in decretis subiective absolutis et obiective conditionatis"; n. 137: "Deus futura haec cognoscit *immediate in seipsis* ante et independenter ab omni decreto actuali." Estas tesis de los Wirceburgenses se encuentran, nadie lo duda, en muchos molinistas.

17 Véase supra, pág. 403.

18 Suárez, *De Deo*, lib. III, De Attributis Dei positivis, cap. II, n. 16, Lyon, 1617, pág. 134: "Haec sententia sic exposita non caret probabilitate, nec

Angélico el *medio* donde Dios conoce las criaturas no puede ser más que su esencia y su potencia o su causalidad. Hemos dado sobre este punto algunas referencias a los comentaristas tomistas, no porque sea suficiente estudiar en ellos la doctrina de los molinistas, sino porque muestran muy bien lo que separa esta doctrina de la de S. Tomás. Su juicio, en vez de fundarse sobre una *totalis ignoratio elenchi,* apunta al centro o blanco formal del debate y jamás ha sido refutado.

Llegamos así a nuestra tercera crítica.

Artículo 3. *¿Conduce la ciencia media al determinismo de las circunstancias?*

El P. d'Alès confiesa a este respecto, pág. 30: "La teoría de ciencia media ha sido muchas veces presentada en una forma en que los adversarios triunfan. Se ha dicho: Dios conoce *a priori* todas las determinaciones posibles de la criatura racional, con tales señas o indicios, que ve distintamente y sin alternativa posible cuál de los dos partidos contradictorios elegirá la criatura racional situada en tal concurrencia de circunstancias. Los adversarios responden a esta afirmación diciendo que la criatura racional colocada entre dos partidos contradictorios, cada uno de los cuales solicita su voluntad, puede elegir lo mismo uno que el otro, porque en tal concurrencia la indeterminación es de la esencia misma de la libertad, y porque la realidad de la determinación es la condición *sine qua non* del conocimiento que Dios puede tener de ella, y por consiguiente repugna metafísicamente que Dios vea a la criatura determinándose, tanto en un sentido como en el otro, si en la realidad histórica ésta no debe determinarse [1]. Confesamos ingenuamente que esta respuesta nos parece triunfante, y que no podríamos defender la teoría de la ciencia media, propuesta en estos términos, como prejuzgamos universalmente lo que no debe ser juzgado."

Esta manera de presentar la ciencia media no solamente se encuentra en discípulos más o menos desafortunados, sino entre maestros como Suárez [2]. Es

---

habet inconveniens, propter quod oporteat multum cum auctoribus eius contendere. Nihilominus tamen D. Thomas ubique, non solum docet priorem modum cognoscendi (in seipso) esse verum, sed etiam excludit hunc secundum (in ipsis creaturis), et maxime in *I. C. Gentes,* cap. 48, ubi ex professo probat, non posse dari in Deo hanc duplicem cognitionem creaturarum, sed primam tantum." Suárez dice también, explicando la ciencia media: "Dicendum est ergo, Deum cognoscere haec futura conditionata..., penetrando *immediate* veritatem, quae *in ipsis* est, seu concipi potest; neque indigere aliquo *alio medio* ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia *immediate* intuendo veritatem quae *in ipsis* est, seu concipi poest; neque indigere aliquo *alio medio* ut illa cognoscat. Qui modus dicendi est consentaneus his auctoribus, qui dicunt Deum cognoscere futura contingentia *immediate* intuendo veritatem eorum." *De Scientia Dei futurorum contingentium absolutorum,* lib. II, cap. 7, n. 15.

1 Decimos exactamente contra esta teoría: "Repugna metafísicamente que Dios, antes de todo decreto divino, vea en la criatura libre una determinación que no está en ella, y que es contraria a la esencia de la libertad. Tampoco puede verla en las circunstancias, si las circunstancias no bastan para determinar nuestra elección, como lo enseñan todos los teólogos contra el determinismo."

2 Suárez, opúsc. II, *De Scientia Futurorum contingentium,* lib. II, cap. 7, n. 15. (Lyon, 1617, pág. 238, edic. Vives, tomo XI, págs. 370-375.) "Deus cognoscit

refutada por Molina, como que implica el determinismo [3], en un texto citado por el P. d'Alès, pág. 30 y que es muy conocido de los tomistas [4].

En verdad, Molina propone la ciencia media de un modo un poco diferente. Según él, Dios antes de todo decreto divino determinante puede conocer infaliblemente los futuribles libres por su *supercomprensión de las causas.* "Dios, dice, tiene una comprensión muy profunda, insondable de cada libre arbitrio; ve claramente lo que cada causa libre haría de su plena voluntad en tales o cuales circunstancias, y hasta en la infinitud de circunstancias posibles. Esta visión de Dios es lo que nosotros llamamos ciencia media" [5]. Y no se trata aquí de conjetura, sino de presciencia infalible.

La dificultad, decimos nosotros, subsiste siempre, no se puede uno librar del fatalismo. La supercomprensión de una causa libre determinada no puede hacer ver en ella una determinación que no existe. Y si se responde que esta determinación es conocida por las circunstancias en las cuales sería colocada la libertad humana, se termina en el determinismo de las circunstancias. *Esta objeción se hace* contra la teoría de Molina, *y no sólo la hacen los tomistas, sino también Suárez y Mazella* [6]*; Suárez declara efectivamente que la teoría de la supercomprensión de las causas libres* es contraria a S. Tomás y que *destruye la libertad* [7]. *Molina y Suárez* (sin nombrarse) [8] *se reprochan así mutuamente el tener de la ciencia media una concepción que encierra el fatalismo.* ¿Es que también ignoran ellos el punto formal del debate? Si ello es así, nadie ha com-

---

haec futura conditionata... penetrando *immediate* veritatem, quae *in ipsis* est; neque indiget aliquo *alio medio* ut illa cognoscat."

3 Molina, *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 52, París, pág. 322: "*Contingentia futura... ex ipsamet eorum natura indifferentia sunt,* ut eorum unumquodque sit, vel non sit... Quare corruit profecto hoc eorum fundamentum" scil. eorum dicunt: "in futuris contingentibus semper alteram partem antequam eveniat esse ex aeternitate veram *determinate,* et alteram *determinate* falsam".

4 Del Prado, *De Gratia,* tomo III, pág. 146.

5 Molina, *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 52, París, pág. 317: "Ex altissima et inscrutabili comprehensione cuiusque liberi arbitrii in sua essentia intuitus est, qud pro sua innata libertate, si in hoc vel illo, vel etiam infinitis rerum ordinibus collocaretur, acturum esset, cum tamen posset, si vellet, facere réipsa oppositum."

6 Mazella, *De Gratia,* disp. III, art. 7.

7 Suárez, op. II, *De Scientia Dei futurorum contingentium,* I. II, cap. 7, ns. 3-6 (Lyon, pág. 236): Prima itaque sententia affirmat scire Deum haec futura in suis causis proximis, et *perfecta comprehensione nostri liberi arbitrii* et eorum omnium, quae possunt illud determinare, vel impedire... Improbat autem illam (sententiam) D. Thomas, Ia, quaest. 14, art. 13; quaest 57, art. 3; quaest. 86, art. 4; IIa, IIae, quaest. 171, art. 6 ad 2um y Ium; *Contra Gentes,* lib. I, caps. 66 y 67." Y Suárez añade: o bien esta supercomprensión de las libertades creadas no da más que una previsión incierta, o es destruída nuestra libertad *"perit libertas... tolli usum libertatis... libertati repugnat".*

La teoría de Molina implica también *la negación de la libertad divina,* porque Dios tiene la supercomprensión de su propia libertad, podría, pues, desde toda la eternidad, *ante todo decreto,* conocer infaliblemente si habría o no habría creación; entonces la creación ya no sería libre. Véase del Prado, *De Gratia,* tomo III, págs. 143 y 146.

8 No investigamos aquí si Molina supo que Suárez defendía esta concep-

prendido jamás el enunciado del problema, que es, sin embargo, de lo más claro.

Entre tomistas y molinistas no se trata de ningún modo de saber si Dios conoce infaliblemente los futuros libres condicionales. Todo el objeto de la controversia es saber *dónde* ve Dios que tal causa libre colocada en tales circunstancias elegiría tal partido y no tal otro. Dios, dicen los tomistas, lo ha visto en sus decretos positivos (o solamente permisivos, si se trata de un pecado previsto); por ejemplo, Él ha decidido, por razones de las cuales sólo Él es juez, permitir la caída de Pedro durante la pasión de Jesucristo y darle después una gracia intrínsecamente eficaz para llevarlo *suaviter et fortiter* a arrepentirse; en este sentido es según nosotros *determinante este decreto*[9].

No, responden los molinistas, Dios no ha visto estos futuribles en sus decretos, porque Dios no puede darle a Pedro una gracia *intrínsecamente* eficaz que lo llevaría a arrepentirse libremente e infaliblemente; depende *únicamente* de Pedro el querer usar o no usar la gracia suficiente que le sería (o le será) dada.

Pero entonces *¿dónde* ve Dios, preguntan todavía los tomistas, lo que haría Pedro colocado en tal concurrencia de circunstancias? La respuesta de Suárez lleva al fatalismo, según Molina; la respuesta de Molina lleva al fatalismo, según Suárez. Los defensores de la ciencia media escapan de Caribdis para caer en Escila. ¿Hay alguna salida?

Examinemos la nueva concepción de la ciencia media presentada por el P. d'Alès.

CAPÍTULO II. *Nueva manera de concebir la ciencia media*

El P. d'Alès se inspira en el P. Régnon. A la pregunta hecha por los tomistas, *¿dónde* ve Dios los futuribles libres?, el P. Régnon respondía: "Es un misterio, un misterio insondable... De todas las explicaciones propuestas *ninguna* es completamente satisfactoria... Es necesario *renunciar* a explicar el *cómo* de esta ciencia divina que llamamos la ciencia de los condicionales... Explicar esta ciencia es obra de *diletantismo* filosófico"[1]. No se puede escapar a la contradicción con mayor desenvoltura... Pero el P. mantenía que Dios conoce los futuribles libres antes de todo decreto determinante, y eso en virtud del principio de *la anterioridad virtual de la verdad sobre el bien*: "La más pura metafísica, decía, nos lleva a reconocer en Dios mismo una anterioridad virtual, que pone en orden el Ser, la Verdad, el Bien. De donde resulta que, según nuestra manera de formar nuestros conceptos, la inteligencia divina, facultad de lo verdadero, debe ser concebida en acto, *antes de la voluntad e independientemente de la voluntad*. Ahora bien, una inteligencia infinita no puede ser concebida en acto sin que se la conciba englobando a la vez todos los objetos que ella pueda alcanzar. Por consiguiente, la inteligencia divina se extiende por sí misma a *toda verdad*, por una comprensión inmediata y que no depende más que de ella misma. De donde concluyo que la metafísica disuade de recurrir a la voluntad divina para explicar la ciencia divina, y que nos enseña a atenernos a la relación esencial entre la inteligencia y la verdad"[2].

ción de la ciencia media, comprobamos solamente la crítica que dirige contra los teólogos que admiten esta manera de ver las cosas, entre los cuales se halla Suárez.

[9] Dios no decide imponernos *una determinación que no viniera de nosotros*, sino movernos eficazmente a determinarnos a nosotros mismos (por deliberación) más bien en un sentido que en otro, es decir que decide llevarnos al buen consentimiento, a menos que permita una deficiencia, que no depende más que de la causa deficiente.

[1] P. DE RÉGNON, *Bánnez et Molina*, págs. 113, 114, 115.

El P. d'Alès dice también en la pág. 23: "El orden es obra propia de la inteligencia; es necesario que la inteligencia intervenga aquí para prepararles el camino a las operaciones de la voluntad, para impedirle estrellarse en los límites que ni la voluntad ni la inteligencia pueden flanquear: los del absurdo. En otras palabras, es necesario que la ciencia divina represente *anteriormente* a la conclusión del decreto divino lo que el orden esencial permite exigir a la criatura racional y lo que no permite exigirle. Si la voluntad divina obra siempre con orden es porque siempre está determinada *de antemano* por la ciencia. La ciencia que interviene después del decreto formal ya no es una ciencia obrera." Pág. 31: "Nosotros defendemos la ciencia media como una provincia aparte en la ciencia de simple inteligencia, y no reivindicamos para sus indicaciones más que la firmeza propia de esta ciencia, *la firmeza del orden de los posibles*[3], apoyado sobre la esencia misma de Dios. No hace falta más, pero tampoco hace falta menos para dar cabida al decreto divino que evocará *tal* serie de determinaciones libres de las criaturas racionales al orden de las realidades." Pág. 9: "Porque la ciencia de simple inteligencia le ha mostrado a Dios *la posibilidad*, para tal libertad creada, de orientarse *por sí misma* en *tal* dirección, en *tales* circunstancias y bajo una *tal* moción; Dios hace elección de estas circunstancias y de esta moción. El orden de providencia al que pertenecen estas circunstancias y esta orientación de la libertad creada es el todo concreto que Dios realiza. La orientación continúa siendo, bajo la realización divina, lo que era bajo la mirada de Dios: *lo propio* de la libertad creada. Dios tiene la iniciativa de la misma en cuanto a su *ser*, en virtud de esa causalidad transcendente a la que no podría renunciar; pero se interdice la iniciativa de su cualificación." Pág. 10: "El decreto divino no tiene la iniciativa de la determinación ideal; la presupone, y no hace más que revestirla de la solidez de la elección divina. *A priori*, la ciencia divina garantiza el acto como *realizable; a posteriori* el decreto divino procura la realización del mismo; en la realidad será libre porque toda la determinación es de la criatura[4]. Idea tan simple como justa. Estoy seguro que S. Tomás jamás ha conocido otra (cf. Ia, quaest. 14, art. 13). La moción divina de la que habla S. Tomás y que declara infalible es una moción infalible *a posteriori*, que presupone la indicación positiva de la ciencia divina

[2] P. DE RÉGNON, *Bannez et Molina*, pág. 118.

[3] El subrayado en estas palabras y las siguientes de estas citas no está en el texto.

[4] También nosotros, los tomistas, decimos que *toda la determinación es de la criatura;* pero añadimos que *es también toda del Creador* (a lo menos para los actos buenos); porque Dios y nuestra voluntad son *dos causas totales subordinadas:* Dios mueve eficazmente la voluntad creada a determinarse por la deliberación en tal sentido más bien que en tal otro.

de simple inteligencia, por lo que toca a *la posibilidad* para la voluntad creada de ser movida libremente por este camino. Contra esta concepción del decreto divino no tenemos ninguna objeción desde el punto de vista de la libertad. ¿Qué piensan de ellos los bañecianos?"

Nos toca a nosotros responder: *totalis ignoratio elenchi*. En toda la exposición que precede no se prueba más que la presciencia de las determinaciones libres *posibles* (tal como lo hemos hecho resaltar); ahora bien, el problema que se ha de resolver no recae sobre los posibles, sino sobre los *futuribles*.

El P. del Prado refutó esta nueva concepción de la ciencia media, ya propuesta por el cardenal Pecci, diciendo: "Aliud est *ratio futuribilis* et aliud *ratio possibilis;* unde non sufficit cognoscere omnia et singula possibilia ad hoc quod ex inde habeatur iam cognitio futuribilium;... et in hoc praecise stat punctum controversiae" [5]. Para los tomistas es cierto que Dios por su ciencia de simple inteligencia ve que Pedro, si era colocado en las circunstancias de la Pasión, *podía* permanecer fiel a su maestro o negarlo; hay ahí *dos posibles opuestos*; pero se trata de la presciencia de *un futurible*: *¿cuál de estos dos posibles* elegirá Pedro colocado en estas circunstancias?

Entonces nuestra respuesta es fácil.

Antes de todo decreto divino determinante, Dios conoce infaliblemente tanto el simple posible como el futurible. *a*) Si conoce solamente el *posible*, la ciencia media no permite sobre los actos libres ninguna previsión infalible, ni siquiera condicional; *b*) Si conoce el *futurible*, todas las objeciones hechas contra la ciencia media reaparecen con toda su fuerza.

En efecto, *a*) antes de todo decreto (positivo o permisivo), Dios puede conocer muy bien todos los *posibles*, aun aquellos que son libres, por ejemplo, que Pedro colocado en las circunstancias de la Pasión podría renegar de su Maestro (no digo renegaría de su Maestro). Pero entonces, si la ciencia media no se extiende más allá, no añade nada a la ciencia de simple inteligencia, y no permite la previsión infalible de la que se trata en la presente cuestión. En las circunstancias de la Pasión hay en efecto para Pedro dos partidos posibles contradictorios: ser fiel o no serlo. Y por consiguiente, podrá muy bien decretar colocar efectivamente al Apóstol en tal orden de circunstancias y darle una premoción indiferente, la admitida por el P. d'Alès [6], pero Dios no podrá así prever infaliblemente si Pedro será fiel o no; sólo podrá conjeturarlo. Por lo tanto no puede ser ésta la mente del P. d'Alés; como todo molinista debe admitir que

[5] DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, pág. 476. A propósito citamos constantemente esta obra, y es también digno de notarse la poca importancia que en ciertos medios se le ha dado. Fruto de toda una vida de meditación y de trabajo, es uno de los mejores y quizá el mejor tratado de la Gracia aparecido después de las grandes obras de los tomistas de los siglos XVI y XVII. El autor ha examinado en ella extensamente la doctrina de S. Agustín y de S. Tomás, la de Molina y los *ensayos de conciliación* que en vez de ser una síntesis superior quedan a medio camino entre el molinismo y el tomismo.

[6] Aun contra el congruísmo la objeción subsistiría, porque la gracia congrua en este sistema no es de una eficacia intrínseca infalible. Véase DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, cap. 9. Utrum Concordia Molinae, dealbata per Congruismum Bellarmini et Suarezii mutaverit speciem suam; cap. 10, Utrum Congruismus Sorbonicus... Revera a Molinismo recedat.

Dios, antes de todo decreto, conocía no solamente los dos posibles contradictorios, sino también el futurible; en otro término, cuál de los dos posibles sería elegido por la libertad creada. ¿Qué se sigue de ahí?

b) Si se sostiene que antes de todo decreto divino determinante (positivo o permisivo) Dios prevé infaliblemente tal futurible libre en virtud de la anterioridad virtual de la verdad sobre el bien, se vuelve a caer en el fatalismo o determinismo de las circunstancias. Porque en fin, en la hipótesis, este *futurible libre* no está determinado, ni por un decreto divino ni en la voluntad creada que es libre o indiferente; es, pues, necesario, para que sea previsto de una manera infalible y no solamente conjeturable, que esté determinado por las circunstancias. A esta conclusión conduce necesariamente la interpretación que se nos propone del principio de la *anterioridad virtual de la verdad sobre el bien*.

En efecto, este principio se traduce psicológicamente *nihil est volitum quin praecognitum*, no se quiere nada más que lo que se conoce; el P. Régnon deducía de ahí: "luego la inteligencia divina se extiende de por sí *a toda verdad* por una comprensión inmediata que no depende más que de sí misma... independientemente de la voluntad divina" [7].

Fácil es responder como hacía el P. Guillermin [8]: no se quiere más que lo que se conoce como *posible* o aun como *apto para ser preferiblemente elegido*, concedo; no se quiere más que lo que se conoce como *objeto determinado a ser querido*, niego. Sostener esto conduciría a admitir por lo menos el determinismo psicológico al modo de Leibnitz [9]. Por ello este último escribía a propósito de los partidarios de la ciencia media: "Es gracioso ver cómo se atormentan por salir de un laberinto donde no hay absolutamente ninguna salida... Jamás saldrán, pues, de este atolladero sin confesar que hay una predeterminación en el estado precedente de la criatura libre que la inclina a determinarse". (*Teodicea*, I, § 48).

Claro que no negamos la anterioridad virtual de la verdad sobre el bien, del conocimiento sobre la volición, y hasta la defendemos, contra Escoto y Suárez, en la explicación de la deliberación y del papel del último juicio práctico-práctico [10]; pero de ningún modo se sigue de ahí, diga lo que diga el P. Régnon, que la inteligencia divina se extiende, ante todo decreto de la voluntad divina, a toda verdad. Si así fuera, Dios conocería infaliblemente desde toda la eternidad ante todo decreto cuál de las dos proposiciones se debe realizar: habrá creación, no habrá creación. La creación no sería libre; habría que decir con Leibnitz: "Dios no sería ni bueno ni sabio, si no hubiera creado", habría que admitir que la creación es necesaria con una necesidad moral en virtud del principio de lo mejor, entendido en el sentido del intelectualismo absoluto. En verdad, *lo verdadero precede al bien, pero sigue al ser, y anteriormente a todo*

[7] BANNEZ ET MOLINA, pág. 118; texto íntegramente citado anteriormente.

[8] GUILLERMIN, O. P., *L'opuscule de son Éminence le Cardinal Pecci sur la Prémotion physique et la science moyenne*. Exposición crítica aparecida en los *Annales de Philosophie chrétienne* de 1886, separata, págs. 38 y 39.

[9] Cardenal ZIGLIARA, *Summa Philosophica*, ed. 8ª, tomo II, pág. 458. GAYRAUD, *Thomisme et molinisme*, pág. 134.

[10] Hemos tratado extensamente esta cuestión y comparado las tres doctrinas de S. Tomás, Suárez y Leibnitz sobre este punto; véase *supra*, págs. 216-282.

decreto divino los futuribles no tienen ser determinado, su contingencia absoluta se opone a ello[11]. La misma dificultad subsiste, pues, siempre: la ciencia media, imaginada para salvaguardar la libertad, la destruye.

Quizás se nos respondería: renunciamos a explicar el *cómo* de la ciencia media, ninguno de los "medios" propuestos es satisfactorio; pero Dios puede tener en las profundidades de su sabiduría infinita algún "medio" desconocido para nosotros. Los tomistas no prueban que sea imposible para Dios conocer los futuribles libres en otro "medio" fuera de sus decretos determinantes.

Perdón, esto es lo que nosotros probamos; porque anteriormente a todo decreto divino determinante, el *futurible libre* permanece *indeterminado*, y no puede, pues, ser conocido, "nihil est intelligibile nisi in quantum est actu". Decir que está determinado de suyo o por las circunstancias es emprender el camino del determinismo (cf. *Perihermeneias*, lib. I, lec. 13). Al mismo error se llega si se pretende que la esencia divina, antes de toda determinación de la voluntad divina, representa infaliblemente, no sólo como posible, sino como *futurible*, tal acto libre más bien que el acto contrario o la omisión voluntaria de todo acto.

Nuestras tres críticas reaparecen, pues, y de la primera proceden las dos siguientes: la ciencia media, de cualquier forma que se la presente, 1º restringe la causalidad universal de Dios, puesto que la determinación libre de nuestro buen consentimiento no procede de ningún modo de Dios, lo mismo que la defectuosidad del consentimiento malo; 2º la ciencia media pone, por consiguiente, una pasividad en el conocimiento divino que está determinado por los futuribles según la voluntad de las criaturas libres; 3º conduce finalmente, como ordinariamente lo enseñan los tomistas[12], al determinismo de las circunstancias, que ella no evitaría sino sacrificando la infalibilidad de la presciencia. Todos estos inconvenientes provienen de que Molina no se formó una idea bastante alta de la causalidad divina y de su eficacia.

CAPÍTULO III. *La solución de S. Tomás*

Se desprende fácilmente de lo que hemos dicho; aquí sólo podemos resumirla dando las principales referencias. Los textos, que no vamos a hacer nada más que indicar, están reunidos e integralmente citados en la obra del P. del

11 S. Tomás dice precisamente Ia, quaest. 14, ert. 8. Utrum scientia Dei sit cassa rerum: "Cum enim *forma intelligibitis* ad opposita se habeat, cum sit eadem scientia oppositorum, *non produceret determinatum efectum, nisi determinaretur ad unum per appetitum*, ut dicitur in VI Metaph. text. 10... Unde necesse quod scientia Dei sit causa rerum *secundum quod haber voluntatem conjunctam*". S. Tomás dice también IIa IIae, quaest. 171, art. 3: "Quaedam excedunt universaliter cognitionem omnium hominum; non quia secundum se non sint cognoscibilia, sed propter defectum cognitionis humanae, sicut mysterium Trinitatis... Alia sunt procul ab omnium hominum cognitione; *quia in seipsis non sunt cognoscibilia: ut contingentia futura; quorum veritas non est determinata.*"

12 Véase *infra*, cap. IV, *initio*, nota 2.

Prado, al cual remitimos incesantemente durante el desarrollo de este artículo. (*De Gratia*, tomo II, cap. 3 a 9; tomo III, cap. 2 y epílogo).

Para S. Tomás:

1º La causa primera y la causa segunda no son dos causas parciales coordinadas, "sicut duo trahentes navim", sino *dos causas totales subordinadas* de tal modo que la primera *mueva* a la segunda a su operación. Todo el efecto procede así de Dios como su causa primera, y de la criatura como de su causa segunda[1].

2º La moción divina que lleva eficazmente al bien (natural o sobrenatural) no es indiferente, no es hecha eficaz por nuestro consentimiento previsto, sino que *nos mueve a determinarnos a nosotros mismos en tal sentido más bien que en el otro*[2].

3º El pecado no sucede más que a continuación de un *decreto permisivo* de Dios, es formalmente una defectuosidad que como tal no exige más que una causa deficiente; *Dios concurre solamente al acto físico del pecado*[3].

4º A nadie se le *priva* de la gracia eficaz necesaria para la salvación si no es por una falta que es el efecto de nuestra propia defectibilidad; Dios no está obligado a remediarlo, de hecho lo remedia muchas veces, pero no siempre; hay en ello un misterio[4].

5º Bajo la gracia intrínsecamente eficaz *la voluntad se determina libremente*, porque es movida por Dios como conviene a su naturaleza; ahora bien, por naturaleza goza de una indiferencia dominadora respecto de todo bien particular juzgado bueno bajo un aspecto, insuficiente bajo otro; la relación de nuestra voluntad a este objeto es contingente, además, nuestra voluntad domina el atractivo de este bien. Esta indiferencia dominadora (potencial en la facultad; actual en la elección misma) constituye la libertad del acto. El acto es libre porque procede, bajo la indiferencia del juicio, de una voluntad cuya amplitud universal rebasa el bien particular sobre el cual recae. Dios por su moción eficaz no cambia, y ni siquiera puede cambiar esta relación de nuestro acto voluntario a este objeto, puesto que el acto es especificado por este objeto.

1 Ia, quaest. 105, art. 5; *De Potentia*, quaest. 3, arts. 4 y 7, ad 7um, ad 13um: *Contra Gentes*, lib. III, cap. 66, 149; *De Malo*, quaest. 3, art. 2 ad 4um. *Contra Errores Graecorum*, cap. 23, en este capítulo S. Tomás rechaza expresamente el concurso simultáneo "sicut si diceretur de *pluribus trahentibus navem*". Este es el mismo ejemplo del que se servirá Molina (*Concordia*, quaest. 14, art. 13, disp. 26, ed. Paris, 1876), para expresar lo que es, según él, el concurso divino. Cf. DEL PRADO, *op. cit.*, tomo III, págs. 36-40.

2 Ia, quaest. 105, art. 4; Ia IIae, quaest 100, art. 4, c.; ad 3um; Ia IIae, quaest. 111, art. 2, ad 2um; quaest. 113 per totam; IIa IIae, quaest. 24, art. 11; *De Malo*, quaest. 6, art. 1 ad 3um. *De Carit.*, art. 12. *Rom.* 9, lec. 3, supra illud: "Igitur non est volentis, neque currentis, sed miserentis est Dei"; *Ephes.*, 3, lec. 2; *Hebr.* 12, lec. 3; 13, lec. 3. Cf. DEL PRADO, op. cit., tomo II, págs. 92 a 109.

3 Ia, IIae, quaest. 79, arts. 1 y 2.

4 IIa, IIae, quaest. 2, art. 5, ad 1um. *C. Gentes*, l. III, c. 158. Ya tratamos extensamente esta cuestión que es la de la gracia suficiente. Véase *supra*, págs. 672-711.

No es, pues, contradictorio decir, que la libertad permanece, aun cuando haya ahí un misterio, análoga a la del acto creador[5].

6º Lo que es ahora no ha sido *futuro desde toda la eternidad* sino porque una *causa eterna* debía producirlo, y sólo la causa primera es eterna[6].

7º Ahora bien, la causa primera no produce nada fuera de sí misma por necesidad de naturaleza, sino solamente "secundum determinationem voluntatis et intellectus ipsius"[7]. Así la ciencia de Dios es causa de las cosas "prout habet voluntatem coniunctam"[8], por *un decreto*. Y el decreto o el imperium, para S. Tomás, es el acto de inteligencia que sigue a la elección de la voluntad[9]. Por consiguiente, no porque las cosas son futuras las conoce Dios, sino que estas cosas serán porque Dios ha decretado que fueran[10]. No hay, pues, presciencia infalible ni de los futuros libres ni de los futuribles libres sino por un decreto divino determinante, bien sea positivo bien permisivo (decreto objetivamente absoluto, u objetivamente condicional)[11].

De ahí se sigue que la doctrina de S. Tomás se opone a la de Molina:

1º mantiene *la causalidad universal de Dios* y su omnipotencia: Dios no es *impotente* para preservar a Pedro de toda infidelidad en las mismas circunstancias de la Pasión; pero decide permitir esta defección por razones muy altas de las cuales sólo Él es el juez; y decide también redimir al Apóstol por medio de una gracia muy fuerte y muy dulce que lo llevará infalible y libremente a arrepentirse. El buen consentimiento de Pedro no vendrá *únicamente* de su libertad, no podrá gloriarse de él; le vendrá del Autor de todo bien, del Autor de la salvación, porque es Él quien nos salva. Para ser salvo no basta decir: "¡Señor, Señor!", hay que hacer la voluntad del Padre que está en los cielos; la obra saludable es propiamente el buen consentimiento. Dios no puede permanecer ajeno a la producción de lo que hay de más grande en el orden de la salvación. Por ello le decimos: "hágase tu voluntad, así en la tierra como en el cielo"; dadnos, Señor, la gracia de cumplir vuestra santa voluntad, o según la frase de S. Agustín: "Da quod iubes et iube quod vis". Sería una blasfemia pretender que Dios no es el autor del acto virtuoso como no lo es del pecado que no es causa por su concurso indiferente sino del ser en cuanto ser de estos dos actos.

2º La doctrina de S. Tomás no pone, por consiguiente, *ninguna pasividad en la ciencia divina*, que es verdaderamente *causa de las cosas*, y no está *mesurada* por las cosas. Dios no es por su supercomprensión de las causas el *explorador* de las voluntades creadas, obligado a *comprobar* lo que le placerá elegir en tales circunstancias dadas. Dios es infinitamente superior a esta concepción antropomórfica[12].

3º La doctrina de S. Tomás salvaguarda la libertad humana, por *la eficacia transcendente de la causalidad divina, capaz* de llevarnos *fortiter et suaviter* (seu infallibiliter et libere) a determinarnos al bien, capaz también de concurrir al acto físico del pecado, cuya deficiencia no depende más que de la causa deficiente, a continuación de un decreto puramente permisivo de Dios.

La fuerza y la suavidad de la gracia eficaz están tan íntimamente unidas que desconocer la primera es no ver la segunda, y enmarañarse en teorías que para mejor salvaguardar el libre arbitrio lo destruirán.

OBJECIONES.

1ª objeción. Los molinistas rehusan admitir esta doctrina porque, dicen, es evidente para ellos que Dios no nos puede llevar infaliblemente a determinarnos libremente en un sentido más bien que en otro.

¿Están ellos bien seguros de tener esta evidencia y de conocer bastante la omnipotencia para pronunciarse así? S. Tomás lo escribía con una prudencia y una valentía que son la marca o señal del genio: "Omnis actio voluntatis, in quantum est actio, non solum est a voluntate ut ab immediate agente, sed a Deo ut a primo agente, qui *vehementius* imprimit; *unae sicut voluntas potest immutare actum suum in aliud, ita multo amplius Deus*"[1]. "*Solus Deus potest inclinationem voluntatis,* quam ei dedit, *transferre de uno in aliud, secundum quod vult*"[2]; "Solus igitur Deus (qui animam solus creat) potest movere voluntatem per modum agentis absque violentia. Hinc est quod dicitur (*Prov.*, XXI, 1): *Cor regis manu Domini, et quocumque voluerit, inclinabit illud; et* (*Phil.*, II, 13): *Deus est qui operatur in nobis et velle et perficere pro bona voluntate...*"[3] "Quidam vero non intelligentes qualiter motum voluntatis Deus in nobis causare possit absque praeiudicio libertatis voluntatis, conati sunt has auctoritates male exponere, ut scilicet dicerent quod Deus causat in nobis velle et perficere in quantum dat nobis virtutem volendi, non autem sic quod *faciat nos velle hoc vel illud,* sicut Origenes exponit en III *Periarchon*[4]... *Quibus quidem auctoritatibus sacrae Scripturae resistitur evidenter.* Dicitur enim (*Isa.*, XXVI, 12):

---

[5] Ia, IIae, quaest. 113, art. 3; quaest. 10, art. 4. *C. Gentes*, l. III, c. 89; *De Malo*, quaest. 6, art. 1, art. 1, ad 3um, etc., véase DEL PRADO, *op. cit.*, tomo II, 259-298. Nosotros hemos explicado la doctrina sobre este punto. Véase *supra*, págs. 411, 477, 485, 680.

[6] Ia, quaest. 16, art. 7, ad 3um, y *Perihermeneias*, I, lec. 13.

[7] Ia, quaest. 19, art. 4.

[8] Ia, quaest. 14, art. 8.

[9] Ia, IIae, quaest. 17, ad 1um.

[10] Ia, quaest. 14, art. 8, ad 1um.

[11] Véase *loc.* antea *cit.*, y *De Veritate*, quaest. 6, art. 3; Ia, quaest. 57, art. 2; Ia, quaest. 14, art. 11; IIa, IIae, quaest. 171, art. 3, "contingentia futura, quorum veritas non est determinata, in seipsis non sunt cognoscibilia"; III, *C. Gentes*, c. 56. Véase DEL PRADO, *op. cit.*, tomo III, págs. 49 a 52.

---

[12] JUAN DE SANTO TOMÁS, in Iam, quaest. 14, disp. 20, art. 4, n. 29, habla de los inconvenientes de esta teoría de la ciencia media: "imperfectionem maximam in Deo accumulant".

[1] *De Veritate*, quaest. 22, art. 8. Utr. Deus voluntatem cogere possit. Véase Ia, quaest. 105, art. 4. Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

[2] *De Verit.*, quaest. 22, art. 9. Utr. aliqua creatura possit immutare voluntatem; véase. Ia, quaest. 111, art. 2. Utr. angeli possint immutare voluntatem hominis.

[3] *C. Gentes*, lib. III, cap. 88.

[4] Antes hemos visto que Molina apoya su teoría de la ciencia media en un testimonio de Orígenes. Véase *Concordia*, edic. de París, pág. 325.

omnia opera nostra operatus es in nobis, Domine. Unde non solum virtutem volendi a Deo habemus sed etiam operationem [5].

2ª objeción. Pero la omnipotencia de Dios es limitada por el absurdo, insiste el P. d'Alès, pág. 23. Y es absurdo decir que nuestra voluntad se mueve ella misma, si es movida por Dios. S. Tomás se hace esta objeción (Ia, quaest. 105, art. 4, 2a obj.): "Deus non potest facere quod contradictoria sint simul vera. Hoc autem sequeretur, si voluntatem moveret, nam voluntariae moveri est *ex se moveri* et moveri *non ab alio.*"

Responde: "Moveri voluntariae est moveri ex se, id est a principio intrinseco. Sed illus principium intrinsecum potest esse ab alio principio extrinseco. *Et sic moveri ex se non repugnat ei, quod movetur ab alio*". (*Ibid.*, ad 1): "Deus movendo voluntatem non cogit ipsam, quia dat ei eius propriam inclinationem."

3ª objeción. Hay que salvaguardar no solamente la espontaneidad que existe ya en el animal, sino también la libertad; "la determinación de la causa segunda (libre) es algo que no pertenece a la Causa primera" [6]; porque no puede ser que "un mismo acto de la criatura racional sea *in eadem linea* libre y necesario; libre como teniendo su determinación de la criatura, y *necesario* respecto de la misma criatura, como *teniendo su determinación del Creador*" (P. d'Alès, pág. 20). Ya no habría mérito ni demérito. Esta instancia se encuentra en la *Suma* en el mismo pasaje (Ia, quaest. 105, art. 4, 3a obj.): "Motus magis attribuitur moventi, quam mobili: unde homicidium non attribuitur lapidi, sed proicienti. Si igitur Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum, vel demeritum."

S. Tomás responde: "Si voluntas ita moveretur ab alio, quod *ex se* nullatenus moveretur, opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum, sed quia *per hoc quod movetur ab alio non excluditur quin moveatur ex se,* ut dictum est, *ideo per consequens non tollitur ratio meriti vel demeriti.*"

La determinación de la elección no nos es impuesta por Dios como una determinación que no procedería de ningún modo de nosotros; Dios nos mueve a determinarnos en tal sentido, que es el bueno, o permite nuestra defección.

En la Ia IIae, quaest. 9, art. 6, la objeción se presenta en la siguiente forma: "Si a *solo Deo* voluntas hominis moveretur, nunquam moveretur ad malum." El S. Doctor responde ad 3um: "Deus movet voluntatem hominis, sicut universalis motor ad universale obiectum voluntatis, quod est bonum: et sine hac universale motione homo non potest aliquid velle; sed homo per rationem determinat se ad volendum hoc vel illud, quod est *vere bonum,* vel *apparens bonum.* Sed tamen interdum *specialiter Deus movet aliquos ad aliquid determinate volendum, quod est bonum; sicut in his, quos movet per gratiam,* ut infra dicetur (quaest. 109 y 112)."

En otras palabras, si *Dios solo* mueve la voluntad, si bajo la moción divina la voluntad no se mueve ella misma (como causa segunda) el pecado sería imposible. No se produce en el acto en que la voluntad bajo la gracia operante es movida sin moverse ella misma. Se puede hallar en el acto en que la voluntad *es movida* y *se mueve;* ahí, si Dios lo permite, puede fallar o faltar. S. Tomás distingue con toda claridad estos dos movimientos de la voluntad, hablando de la gracia operante y de la gracia cooperante. (Cf. Ia IIae, quaest. 111, art. 2). Por la misma razón enseña que el demonio no ha podido pecar por su primer acto, sino sólo por el segundo (Ia, quaest. 63, art. 5, c y ad 3um).

4ª objeción. En el texto que acabamos de citar (Ia IIae, quaest. 9, art. 6, ad 3um), S. Tomás dice solamente que Dios mueve la voluntad al bien universal, y que ella se determina a sí misma al bien particular.

Respuesta. Ya hemos demostrado (pág. 69, nota 35 y pág. 128, nota 98) que es vano pretender concluir de este texto que Dios no mueve nuestra voluntad a determinarse a la elección. A esta interpretación se opone formalmente el artículo 4 de la cuestión siguiente, que tiene por objeto precisar el modo según el cual Dios mueve la libertad: "Quia voluntas est activum principium non determinatum ad unum, sed indifferenter se habens ad multa, sic Deus ipsam movet quod non ex necessitate ad unum determinat, sed remanet motus eius contingens, non necessarius nisi in his ad quae naturaliter movetur."

Además, acabamos de decirlo, la interpretación auténtica de este pasaje (Ia IIae, quaest. 9, art. 6 ad 3um) nos es dada por S. Tomás (Ia IIae, quaest 111, art. 2), allí donde se distinguen la gracia operante y la gracia cooperante (Véase también Dummermuth, *S. Thomas et doctrina Praemotionis. physicae,* 1886, pág. 358). Para nuestra voluntad el hecho de moverse a la elección no excluye la moción divina en este mismo acto. S. Tomás dice, por el contrario: "Cum aliquid *movet seipsum,* non excluditur quin *ab alio moveatur,* a quo habet hoc ipsum quod seipsum movet; et sic non repugnat libertati quod Deus est causa actus liberi arbitrii" (*De Malo,* quaest. 3, art. 2 ad 4um. Item *C. Gentes,* lib. III, cap. 89 y *De Veritate,* quaest. 24, art. 14): "Voluntas hominis non est determinata ad aliquam unam operationem, sed se habet indifferenter ad multas; et sic quodammodo est in potentia, *nisi mota per aliquid activum;* vel quod ei exterious repraesentatur, sicut est bonum apprehensum; vel *quod in ea interius operatur, sicut est ipse Deus.*" Sobre estos textos de S. Tomás, véase Dummermuth, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae,* pág. 358.

Instancia. Pero, replican los molinistas, S. Tomás dice en otras partes: "causa prima non ita agit in voluntate ut eam *de necessitate ad unum determinet* sicut determinat naturam; et ideo determinatio actus relinquitur in potestate rationis et voluntatis" [7].

Respuesta. S. Tomás en estos textos y otros semejantes dice que la moción divina no *necesita u obliga nuestra voluntad,* es decir no destruye nuestra libertad; pero no dice que la determinación libre del acto bueno es *únicamente* obra nuestra. Afirma expresamente lo contrario; dice que esta determinación es obra de la voluntad que se mueve y es movida por Dios, sin lo cual el

[5] *C. Gentes,* lib. III, cap. 89.
[6] P. D'ALÈS, *art. cit.*, pág. 25.

[7] *De Potent.*, quaest. 3, art. 7 ad 13um. El P. d'Alès en la pág. 7 (nota) cita este texto y algunos otros semejantes, en los cuales S. Tomás afirma solamente que la moción divina *no necesita u obliga* a la voluntad, o lo que equivale a lo mismo, no destruye la libertad, y que nuestra voluntad no puede ser movida por *ninguna criatura.*

Autor de la salvación ya no sería causa del buen consentimiento como no lo es del malo. Nunca se dirá lo suficiente; la causa primera no nos impone indudablemente una determinación que no vendría de ningún modo de nosotros, nos mueve a determinarnos en tal sentido más bien que en tal otro, si se trata del acto bueno, o permite nuestra defección si se trata del acto malo. "Ipse bonus motus liberi arbitrii quo quis praeparatur ad bonum gratiae accipiendum, est actus liberi arbitrii moti a Deo." [8]

5ª objeción. Las demás instancias formuladas por los molinistas se leen en todas sus letras en la *Suma* (Ia IIae, quaest. 10, art. 4). Dios por su gracia eficaz no nos puede llevar infaliblemente a determinarnos en tal sentido, sin necesitarnos u obligarnos por ello mismo, porque nosotros no podemos resistir a esta moción divina. S. Tomás se objeta también: "Omne agens cui resistii non potest, ex necessitate movet; sed Deo, cum sit infinitae virtuitis, resisti non potest: unde dicitur *Rom.*, 9, 'Voluntati eius, quis resistit?' Ergo Deus ex necessitate movet voluntatem."

El S. Doctor no responde que la moción divina es infalible como consecuencia de la previsión de nuestro consentimiento; dice: *Voluntas divina non solum se extendit, ut aliquid fiat per rem, quam movet; sed ut etiam eo modo fiat quo congruit naturae ipsius.* Et ideo magis repugnaret divinae motioni, si voluntas ex necessitate moveretur, quod suae naturae non competit, quam si *moveretur libere,* prout competit suae naturae." (Cf. Ia, quaest. 19, art. 8). Dios por su infinita potencia produce en nosotros y *con nosotros* hasta el modo libre de nuestro acto, cuando nos mueve a determinarnos en un sentido más bien que en otro.

6ª objeción. S. Tomás se hace él mismo una instancia, la misma que los molinistas dirigen siempre a los bañecianos: "Possibile est, quo posito non sequitur impossibile; sequitur autem impossibile, si ponatur quod voluntas non velit hoc, ad quod Deus eam movet, quia secundum hoc operatio Dei esset inefficax; non ergo est possibile voluntatem non velle hoc ad quod Deus eam movet: ergo necesse est eam hoc velle." En otras palabras: "Si voluntas hominis immobiliter moveatur a Deo, sequitur quod homo non habeat liberam electionem suorum actuum."

La respuesta que se lee en la *Suma* no es menos categórica que las que dará Báñez: "*Si Deus movet voluntatem ad aliquid,* INCOMPOSSIBILE *est huic positioni quod voluntas ad illud non moveatur. Non tamen est impossibile simpliciter.* Unde non sequitur, quod voluntas a Deo ex necessitate moveatur" [9]. Del mismo modo en la Ia IIae (quaest. 112, art. 3): "Praeparatio hominis ad gratiam, secundum quod est a Deo movente, habet necessitatem ad id, ad quod ordinatur a Deo, non quidem coactionis, sed infallibilitatis: quia intentio Dei deficere non potest, secundum quod Augustinus dicit: quod *per beneficia Dei certissime liberantur, quicumque liberantur.*" En el tratado *De Malo* (quaest. 6, art. 1 ad 3um), S. Tomás responde a la misma objeción diciendo: "*Deus movet quidem voluntatem immutabiliter propter efficaciam virtutis moven-*

8 Ia, IIae, quaest. 112, art. 2, cf. quaest. 111, art. 2.
9 Ia, IIae, quaest. 10, art. 4 ad 3um.

tis [10], *quae deficere non potest;* sed *propter naturam voluntatis motae,* quae indifferenter se habet ad diversa, *non inducitur necessitas, sed manet libertas;* sicut etiam in omnibus providentia divina *infallibiliter* operatur; et tamen a causis contingentibus proveniunt effectus *contingenter,* in quantum Deus omnia movet proportionaliter, unumquodque secundum suum modum." *Item* (Ia IIae, quaest. 24, art. 11). Cuando la voluntad es así movida a tal acto infaliblemente, jamás realiza el acto contrario, pero conserva *la potencia* de hacerlo, "remanet potentia ad oppositum" [11], a causa de la indiferencia dominadora actual de la que goza respecto del bien particular sobre el cual recae o al cual tiende. Así, *infaliblemente* no es lo mismo que *necesariamente*; nosotros decimos: mañana iré a verte infaliblemente, es decir sin falta, y vamos libremente.

7ª objeción. Aun si nuestra voluntad rebasa por su amplitud universal el bien particular hacia el cual ella se dirige, si Dios la mueve infaliblemente a dirigirse hacia él, el acto ya no es libre; no hay necesidad de parte del objeto incapaz de atraerla invenciblemente, pero la hay de parte del Agente primero. S. Tomás se ha planteado también esta objeción (Ia, quaest. 83, art. 1, 3ª objeción). "Liberum est quod *sui causa* est, quod ergo movetur ab alio, non est liberum."

Responde: "Liberum arbitrium est causa sui motus, quia homo per liberum arbitrium *seipsum movet* ad agendum. *Non tamen hoc est de necessitate libertatis, quod sit prima causa sui* id quod liberum est: sicut nec ad hoc, quod aliquid sit causa alterias, requiritur, quod sit prima causa eius. *Deus* igitur *est prima causa movens et anturarles causas et voluntarias.* Et sicut naturalibus causis, movendo eas, non aufert quin actus earum sint naturales; ita *movendo causas voluntarias, non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit:* operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem." Solamente así, según S. Tomás, se conserva el sentido de la frase de S. Pablo: "Deus est qui operatur in nobis velle et perficere."

8ª objeción. Pero los molinistas insisten en que en la Escritura se dice (*Ecl.*, cap. xv, 14): "*Deus, ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui.*"

A esta instancia S. Tomás responde en el tratado *De Providencia* (Ia, quaest. 22, art. 2 ad 4um): "In hoc quo dicitur, Deum hominem sibi reliquisse, non excluditur homo a divina providentia; sed ostenditur; quod *non praefigitur ei virtus operativa determinata ad unum,* sicut rebus naturalibus, quae aguntur

10 Et non propter praevisum consensum.
11 S. TOMÁS, *De Carit.*, art. 12: "*Operatur (in anima) Spiritus Sanctus dividens singulis prout vult,* ut dicitur, *I Cor.*, XII, 11; et ideo quibus Spiritus Sanctus pro suo arbitrio vult dare perseverantem divinae dilectionis motum, in his peccatum caritatem excludens esse non potest. Dico: *Non posse* ex parte vistutis motivae, quamvis *possit* ex parte vertibilitatis liberi arbitrii". Molina dirá, por el contrario: "In his peccatum esse non potest, propter eorum bonum consensum ab aeterno praevisum". TOMÁS DE LEMOS, *Panoplia gratiae*, tomo I, pág. 181, demuestra cómo el calvinismo difiere sobre este punto del tomismo, de cinco maneras, sobre todo porque niega nuestra cooperación libre a la acción divina en nosotros. Véase *supra*, pág. 677.

tantum, quasi ab altero directae in finem, non autem se ipsa agunt, quasi se dirigentia in finem, ut creaturae rationales per liberum arbitrium, quo consiliantur, et eligunt; unde signanter dicit: *In manu consilii sui.* Sed quia *ipse actus liberi arbitrii reducitur in Deum sicut in causam,* necesse est, ut ea quae ex libero arbitrio fiunt, divinae providentiae subdantur."

Imposible distinguir mejor *la facultad libre* y *su acto;* nuestra voluntad tiene una amplitud universal porque está especificada por el bien universal; goza, pues, de una indiferencia dominadora respecto de un bien particular del cual la inteligencia muestra la *desproporción* con el bien total. Esta indiferencia dominadora no es destruída por la moción divina; por el contrario, esta moción la hace pasar del estado de *indiferencia potencial* al estado de *indiferencia dominadora actual,* porque en el mismo momento en que ella se dirige o inclina hacia este bien, la voluntad *domina* actualmente su atractivo [12]. (Sobre la naturaleza y los diversos caracteres de esta moción divina véase DEL PRADO, *op. cit.,* tomo II, caps. 3 a 9).

Véase lo que hemos dicho antes (pág. 124, nota 85), de la interpretación que de S. Tomás y de Cayetano dan los cardenales Pecci y Satolli, según la cual la moción divina cooperante no tendría prioridad de causalidad sobre la actividad de la causa segunda. Esto es, según hemos visto *(Ibidem)* manifiestamente contrario a los textos de S. Tomás. No menos en oposición está con los de Cayetano [13]. Además, esta interpretación, tal como demuestra el P. del Prado [14], se reduce al molinismo, y no puede explicar la frase de S. Pablo: *"Quis te discernit? Quid habes quod non accepisti?"*

9ª objeción. Pero aquel que no recibe la gracia intrínsecamente eficaz no se puede salvar. S. Tomás se plantea esta objeción a propósito de la fe (IIa IIae, quaest. 2, art. 5, Ia objeción).

Responde: Nadie es privado de esta gracia sino por una falta; la falta precede por lo menos según una prioridad de naturaleza [15]. Provienen de nuestra propia defectibilidad, la cual Dios no está obligado a remediar; de hecho la remedia muchas veces pero no siempre. (Véase también *Contra Gentes,* lib. III, cap. 158).

12 *La indiferencia potencial* es el estado de nuestra voluntad como *facultad* (aun privada de su acto), respecto de los bienes particulares. *La indiferencia dominadora actual o activa* es el carácter del *acto libre,* porque en el momento en que él elige tal bien particular, que la amplitud de la voluntad rebasa infinitamente, domina el atractivo de este bien. Y en vez de destruir esta indiferencia, fundada sobre la desproporción de este objeto con la voluntad, la moción divina *la actualiza.* Véase DEL PRADO, op. cit., tomo III, pág. 483.

13 Si se leen íntegramente los textos de Cayetano, in Iam, quaest. 14, art. 13 y quaest. 19, art. 8, se ve que la *motio praevia* que él rechaza es la que tendría una prioridad de tiempo sobre la acción de la causa segunda y que supondría esta causa segunda privada de toda virtud propia; pero admite que la moción divina cooperante tiene prioridad de causalidad sobre la actividad propia de nuestra voluntad. Sobre estos textos de Cayetano véase el P. DEL PRADO, *op. cit.,* tomo III, págs. 484, 501-507, y DUMMERMUTH, *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae,* pág. 501 y sigs.

14 *Op. cit.,* tomo III, págs. 477, 511 y sig.

15 Ya anteriormente hemos explicado este punto, *supra,* págs. 298-309.

Para no ver el sentido literal de estos textos es necesario no leer a S. Tomás sino a través de Molina, y aun haber olvidado los pasajes en los cuales este último declara separarse del Doctor Angélico sobre estas cuestiones.

10ª objeción. "El medio de arrancar las almas del vicio y alentarlas en el camino del bien y de la salvación, ¿consiste acaso en decirles que *de nada sirve el querer?* Los convertidores de almas, sea cual fuere la escuela a que pertenezcan, estarán unánimes en responder: no. Los Padres de la Iglesia han sacado las consecuencias prácticas de este principio: por ello el espíritu de su predicación desde Hermas hasta San Bernardo, y de su enseñanza teórica desde Orígenes hasta San Juan Damasceno, San Anselmo y San Francisco de Sales, es netamente favorable al Molinismo" [16]. En el fondo es muy justo decir con el P. de Régnon que fuera del recinto de las escuelas "los tomistas más firmes, en el púlpito, en el confesonario, en su oratoria, son..., con el pueblo cristiano entero, humildes molinistas".

Ya hemos respondido a esta objeción (*Dios,* págs. 303, nota 126): "San Agustín y Santo Tomás en las horas de oración profunda, ¿habrían sido ellos también, por consiguiente, humildes molinistas?... La oración, la predicación y la dirección, cuanto más se elevan y se sobrenaturalizan, más emplean los términos de los dos grandes Doctores de la gracia... No hay ningún pecado que haya cometido otro hombre que no podamos cometer también nosotros a causa de nuestra propia defectibilidad; si nosotros hemos permanecido en pie, si hemos perseverado, es, sin duda, porque hemos trabajado y luchado, pero sin Dios no habríamos hecho nada; y cuando con su gracia y por su gracia hemos obrado, debemos decir todavía con toda verdad: *"servi inutiles sumus. Non nobis, Domine, non nobis, sed nomini tuo da gloriam".*

Los convertidores de almas, los santos, saben bien que para que la predicación sea fecunda deben sobre todo *rogar* por aquellos a quienes evangelizan, *para que Dios convierta* las voluntades rebeldes y para que sostenga a las débiles. Saben que *el Señor no carece de poder* para cambiar o trocar estas voluntades. Si creyeran en esta carencia de poder, su plegaria jamás tendría ese santo fuego que nosotros admiramos. Los grandes convertidores de almas oran como la Iglesia manda orar en las oraciones de su Misal, donde constantemente se afirma la eficacia intrínseca de la gracia en expresiones como éstas: *"Ut Deus rebelles nostras ad se compellat voluntates. Ut infideles ex nolentibus credere volentes faciat. Ut aplicet cor nostrum bonis operibus. Ut det nobis bonam voluntatem. Ut convertat et pertrahat nos ad se. Ut auferat cor lapideum, et det nobis cor carneum, seu docile. Ut immutet voluntates nostras, easque inclinet ad bonum",* etc. Todo un estudio se podría hacer sobre el Misal desde este punto de vista.

¿Cómo el espíritu de predicación de los Padres de la Iglesia y su enseñanza teórica podría ser netamente favorable al molinismo, que por su doctrina del concurso divino *indiferente* termina en esta conclusión admitida por Molina: *"Non igitur causa est Deus virtutis nostrae* ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas" [17]. ¿Cuál sería entonces el sentido profundo de las

16 P. D'ALÈS, *art. cit.,* pág. 27.

17 *Concordia,* quaest. 14, art. 13, disp. 23, París, 1876, pág. 196.

palabras de Nuestro Señor: *"Sin mí nada podéis hacer"*. ¿Por qué no podría el hombre gloriarse de su virtud a la manera del fariseo? ¿Por qué debemos todos orar como el publicano y pedirle a Dios *la gracia que hace querer el bien saludable: "Converte me, Domine, ad te et convertar. Cor mundum crea in me, Deus, et spiritum rectum innova in visceribus meis." "Libenter gloriabor in infirmitatibus meis, ut inhabitet in me virtus Christi... Cum enim infirmior, tunc potens sum?"*

Cuanto más se eleva la espiritualidad cristiana, más insiste sobre el sentido profundo de estas verdades. Reléase, por ejemplo, en la *Imitación de Cristo*[18], el capítulo sobre la eficacia de la gracia divina, y los que se refieren a este tema. Léase a S. Bernardo[19].

Los tomistas, en vez de decir en el recinto de sus escuelas: de nada sirve el querer, repiten las palabras del Evangelio: "No todos los que dicen: Señor, Señor, entrarán en el reino de los cielos, sino más bien el que hace la voluntad de mi Padre que está en el cielo." *Este buen consentimiento es lo más importante que hay en la obra de la salvación; ¿cómo, pues, sería obra exclusivamente nuestra?* ¿Cómo el autor de la salvación sería ya solamente causa de la mala elección? "Deus operatur in nobis velle et perficere pro bona voluntate." No es en las horas de plegaria sincera cuando olvidamos esta verdad, es en las horas de orgullo y de insubordinación donde creemos vivir por nosotros mismos.

18 *Imitación de Cristo*: "¡Oh, cuán necesaria me es, Señor, tu gracia, para comenzar el bien, continuarlo y perfeccionarlo! Porque sin ella ninguna cosa puedo hacer; pero en Ti todo lo puedo, confortado por la gracia. ¡Oh gracia, verdaderamente celestial, sin la cual nada son los merecimientos propios, ni se han de estimar en algo los dones naturales!... Si fuere tentado y atormentado de muchas tribulaciones, no temeré los males estando tu gracia conmigo. Ella es mi fortaleza, ella me da consejo y favor. Mucho más poderosa es que todos los enemigos y mucho más sabia que todos los sabios... ¿Qué soy yo sin la gracia sino un madero seco y un tronco inútil y desechado?" (Lib. III, cap. 55, n. 4.) "Hijo mío, ...nunca te juzgues ser algo por tus buenas obras... Por ti siempre vas a la nada; pronto caes, pronto eres vencido, presto te turbas y presto desfalleces. Nada tienes de que puedas alabarte, pero mucho de que humillarte, porque eres más flaco de lo que puedes pensar." (Lib. III, cap. IV, n. 3.)

"Mas si... me volviere polvo como lo soy, será favorable para mí tu gracia... Allí me haces conocer a mí mismo lo que soy, lo que fuí y en lo que he parado, porque soy nada y no lo conocí. Abandonado a mis fuerzas, soy nada y todo flaqueza; pero al punto que tú me miras, luego me hago fuerte y me lleno de gozo nuevo." (Lib. III, cap. VIII, n. 1.)

"Hijo mío..., por eso no te apropies a ti alguna cosa buena, ni atribuyas a ningún hombre la virtud, sino refiérelo todo a Dios, sin el cual nada tiene el hombre. Yo lo di todo; Yo quiero que se me devuelva todo, y con todo rigor exijo que se me den gracias por ello."

Ésta es la verdad con que se destruye la vanagloria. Y si la gracia celestial y la caridad verdadera entraren en el alma, no habrá envidia alguna ni quebranto de corazón, ni te ocupará el amor propio. La caridad divina lo vence todo y dilata todas las fuerzas del alma. Si bien lo entiendes, en Mí solo te has de alegrar, y en Mí solo has de esperar, porque ninguno es bueno sino sólo Dios." (Lib. III, cap. IX.)

19 S. BERNARDO, *De Gratia et libero arbitrio*, cap. VIII y XIV; nada se lee aquí favorable a la doctrina formulada más tarde por Molina.

Se podría escribir un libro sobre lo que separa la dirección espiritual fundada sobre la doctrina de S. Agustín y de S. Tomás y la fundada sobre el molinismo. La primera será más divina, más sobrenatural, más simple y también, parezca lo que pareciere a primera vista, más exigente; recomendará mucho más la plegaria, el abandono en la Divina Providencia, y dirá: procurad no resistir a la gracia suficiente, a las buenas inspiraciones, y *Dios os dará la gracia eficaz* que os llevará infaliblemente al bien, a sacrificaros más generosos, a una caridad siempre más perfecta[20]. La segunda será más humana, más complicada, más exterior, llevará al alma más a examinarse a sí misma que a ver la acción de Dios en nosotros; y dirá: por vuestro esfuerzo *haced eficaz* la gracia suficiente que Dios nos da a todos; será, por consiguiente, menos exigente (probabilismo), porque no se puede exigir mucho del hombre que no puede contar con Dios para llegar hasta el firme propósito y perseverar en él. Habría sobre este tema mucho que aprender y aceptar en Bossuet[21], y se vería que autores espirituales que han debido recibir una formación molinista o congruísta han sido, sin embargo, conducidos por la elevación de los temas que abordaban y de las almas que dirigían, a hablar de la fidelidad a la gracia y del abandono en la Providencia, como los tomistas más convencidos[22].

Se le reprocha al tomismo el ser una doctrina descorazonadora; en vez de oponerse a la virtud de la esperanza nos lleva a poner toda nuestra confianza en Dios y no en nosotros. ¿Qué cosa más descorazonadora, por el contrario, que la doctrina que debía conducirnos a sostener que Dios es *impotente* en ciertas circunstancias para preservarnos de ciertas faltas y para hacernos

20 Véase sobre este punto lo que hemos dicho antes, págs. 298 y sig. y 307, cómo se debe aplicar aquí lo mismo que en la justificación el principio aristotélico: *"causae ad invicem sunt causae, in diverso genere". Nuestra deficiencia* en el orden de la causalidad material procede de la *denegación* que Dios nos hace de la gracia actual eficaz. Debemos velar para evitar esta deficiencia, que proviene de nuestra propia defectibilidad. Y entonces se realizará para nosotros el principio: *facienti quod est in se* (cum gratia actuali), *Deus non denegat gratiam* (ulteriorem). Tal es evidentemente el sentido en que S. Tomás entiende esta proposición; cf. Ia IIae, quaest. 112, art. 3. Pero es seguro que no debemos esperar un *indicio* de que Dios nos acuerda su gracia eficaz; es necesario obrar cuando el deber lo exige o cuando la conciencia lo aconseja.

21 BOSSUET, *Élévations*, 18ª sem., 15 élév. *Médit. sur l'Évang.*, 2ª p. 72º día. *Défense de la Tradition*, libros V, VI, X y XII. Véase el Índice de sus obras en las palabras *grâce y prédestination*.

22 Véase por ejemplo el P. GROU, S. I., *Maximes Spirituelles*, 2ª *máxima*: "Sólo la gracia nos puede liberar de la esclavitud del pecado y asegurarnos la verdadera libertad; de donde se sigue que cuanto más se sujete la voluntad a la gracia, cuanto más haga todo lo que de ella depende para hacerse absoluta, plena y constantemente dependiente de la misma, tanto más libre será... Así, para ella todo consiste en ponerse en las manos de Dios, en no usar de su propia actividad sino para llegar a ser más dependiente de Él... ¿No está nuestra salvación incomparablemente más segura entre las manos de Dios que entre las nuestras?... En el fondo, ¿qué es lo que nosotros podemos hacer para salvarnos, sino lo que Dios quiere que podamos?..." P. DE CAUSSADE, S. I., *L'Abandon à la Providence;* P. LALLEMANT, S. I., *La Doctrine Spirituelle*, 4º principio, la docilidad a la conducción del Espíritu Santo, caps. 1 y 2.

querer el bien?[23] La tranquilidad interior y la paz reposan en la acción divina a la cual nos confiamos; ¿cómo podríamos esperar alcanzar el cielo, si Dios no pudiera darnos más que una gracia *indiferente* y si nosotros debiéramos *hacerla eficaz* por el esfuerzo de nuestra pobre e inconstante voluntad? *¿No está nuestra salvación incomparablemente más segura en las manos de Dios que en las nuestras?*

Permítasenos citar en nota, a este respecto, las justas reflexiones hechas por un alma religiosa, después de la lectura de la *Suma* de S. Tomás relativas a la voluntad divina y a la predestinación[24].

Ultima objeción. Quizás sea necesario decir que S. Tomás no ha resuelto el problema sobre el acuerdo de la infalibilidad de la moción divina con nuestra libertad, "lo que justificaría en caso de necesidad las tentativas que se

---

[23] Esto es lo que hacen resaltar JUAN DE SANTO TOMÁS, GONET, BILLUART, in Iam, quaest. 14, de Scientia media.

[24] "Hay momentos en que después de haber leído en S. Tomás lo que concierne a la voluntad de Dios, a la Predestinación sobre todo, sentí terror, porque no podía conciliar esas cosas. Pero también en esto he llamado el amor y la confianza en mi ayuda y estoy tranquilo.

"Dios ama todas las almas. No quiere condenar a nadie. Quiere la salvación de todos. A cada cual le da las gracias suficientes para su salvación, y si nos condenamos, es por nuestras deficiencias voluntarias. No cabe duda de que Dios les da a unos más gracias que a otros. Es libre de hacerlo. Pero es bueno con todos. Es la Sabiduría, la Santidad, la Bondad en sí; por no querer nosotros corresponder a sus gracias es por lo que las retira.

"En otro tiempo yo creía, pero creo que es un error, que Dios nos daba más gracias y nos predestinaba, porque veía de antemano en su presciencia infinita que responderíamos a sus gracias; pero leyendo a S. Tomás me parece que esta manera de pensar es falsa y le quita algo a Dios para hacernos apoyar más en nosotros mismos, y que es mejor abandonarnos en Aquel que quiere nuestro bien y nos ama infinitamente, seguros de que Él no quiere condenar a nadie. Qué bueno es sacar provecho de estas cuestiones en cierto sentido tan angustiosas y desconcertantes *para confiarse más a Aquel que todo lo puede,* que nos ama, y a quien queremos amar. Si nos da un tal deseo, una tal sed de Él, no es para rechazarnos, y *por la plegaria que Él hará brotar de nuestras almas, nos dará la gracia eficaz, la fidelidad, el amor, la perseverancia.*

"A veces tengo miedo, viendo un tal cambio en mi alma, de atribuirme algo y yo no querría *quitarle la más mínima parte a Dios.* Para dispensarme estas gracias de paz, de abandono, ha tenido en cuenta que yo he comprendido bien que *todo, todo viene de Él; antes yo confiaba demasiado en mí, lo comprendo perfectamente; al presente fundo mis esfuerzos sobre la fuerza divina. Mi fuerza y mi salvación es Él.*

¡Oh, cuán inconcebibles son las predilecciones divinas!... ¡Yo no puedo dudar de las de Dios para conmigo, ni de su gratitud!... Porque mil y mil veces yo hubiera merecido ser abandonado y rechazado por Él, y Él me atrae cada vez más, y cuanto más me atrae tanto más claramente veo cuánto lo he traicionado y cuán ruin es la vida religiosa que he llevado. Todo lo veo con gran claridad, y mi alma se derrite de reconocimiento por los innumerables beneficios... Por ello no me parecen nada mis sufrimientos... El único verdadero sufrimiento es ver a Dios ultrajado, hasta por aquellos que creen y quieren amarlo... por mí... Los demás sufrimientos hay que ofrecerlos valientemente en inmolación: ahí está la verdadera inmolación."

produjeron después del Concilio de Trento, para completar sobre este punto de tan graves consecuencias, la enseñanza de la teología católica"[25].

Respuesta. En favor de este modo de ver las cosas, el P. d'Alès cita un texto de Cayetano[26], que viene a decir lo que el mismo S. Tomás había escrito: la solución del problema está en la *eficacia trascendente* de la causalidad divina, que es para nosotros esencialmente misteriosa. Bossuet dirá también: "Tenemos los dos extremos de la cadena"; lo que no le impide pronunciarse con toda claridad en su *Tratado del Libre Arbitrio,* caps. 6 y 8, contra la ciencia media, en favor de los decretos divinos predeterminantes, "de la premoción y predeterminación física. Ésta salva perfectamente, dice, nuestra libertad y nuestra dependencia de Dios".

La diferencia fundamental que separa las dos doctrinas es que para S. Tomás la libertad creada goza indudablemente de una indiferencia dominadora respecto de todo bien que no aparece evidentemente *hic et nunc* como el bien infinito, pero no podría *producir su acto o determinarse independientemente de Dios,* causa primera, primera libertad, autor de todo bien. Mientras que para los molinistas es de esencia del acto libre el que su causa inmediata, la voluntad creada, no dependa, en cuanto a la determinación de su elección, *de ninguna influencia divina.* Pero esta definición de la libertad no se puede establecer *ni por la experiencia, ni por la razón*[27]; además, se funda en una *petición de principio* y protestamos contra ella en nombre de la supereminencia universal y trascendente de la causalidad divina.

El P. d'Alès nos proponía un leal intercambio de puntos de vista. En la presente cuestión las discusiones desdichadamente no han avanzado nada desde hace tres siglos. Es triste ver a teólogos católicos acusarse mutuamente de echar los principios de errores tan enormes como el fatalismo. Los enemigos de la fe podrían sacar provecho de estas discordias.

Y sin embargo, nosotros no podemos establecer un debate sobre la verdad

---

[25] P. D'ALÈS, *art. cit.*, pág. 24.

[26] CAYETANO, in Iam, quaest. 22, art. 4, n. 8.

[27] GUILLERMIN, O. P., *L'opuscule de son Ém. le Cardinal Pecci*, pág. 59: "La conciencia y la razón no proclaman nada semejante La conciencia sólo concibe positivamente una cosa: que somos *el principio inmediato de nuestras determinaciones...* Y en vez de negarlo, los tomistas afirman que la premoción física nos hace movernos a nosotros mismos a tal acto más bien que a tal otro; lo único que niegan es que seamos nosotros *el principio primero e independiente de nuestra determinación.* Ahora bien, sobre este último punto la conciencia no atestigua nada ni nada puede atestiguar. Tampoco atestigua nada sobre el acto de la conservación por el que Dios nos comunica incesantemente la existencia: ¿deberíamos concluir por ello que tenemos por nosotros mismos, independientemente de todo principio superior, la existencia que poseemos?

En cuanto a la razón filosófica..., remontándose por encima de los principios internos del acto libre, llega a esta conclusión: ninguna criatura escapa en sus actos a la influencia activa del primer motor, ninguna puede ser la causa primera de nada más que de la imperfección y de la defectuosidad; por consiguiente, es necesario hacer remontar hasta Dios, como a la causa primera, todo lo que existe en nuestra elección de movimiento, de perfección, de realidad, de determinación positiva."

de una doctrina como una discusión entre hombres de negocios, que deben, para terminar, hacer oportunas concesiones por ambas partes. Sobre la cuestión de *la fidelidad a S. Tomás* los dominicos no pueden reconocer que la doctrina que ellos defienden difiere, por poco que sea, de la de su Maestro. Los molinistas por su parte no están obligados a seguir al Doctor Angélico sobre este punto. Molina confiesa francamente que se separa de él. Pero ¿cómo pueden pretender los molinistas que nosotros nos separamos de Santo Tomás y que somos bañecianos? No solamente teólogos, sino también Generales de los Hermanos Predicadores, los más tolerantes de entre ellos han respondido que esto es una calumnia[28].

El único acercamiento posible entre los dos doctrinas es el que comenzara por examinarlas *desde el punto de vista del método* a la luz de reglas generales evidentes aceptadas por una y otra parte. Sería necesario ver cuál de los dos sistemas parte de lo conocido para llegar a lo desconocido, de primeros principios evidentes y absolutamente universales (como los principios de causalidad y de causalidad universal del primer agente), para resolver una cuestión obscura, evitando la petición de principio. Los dos sistemas así comparados conservarían todavía obscuridades muy profundas que siempre habrán de subsistir en este mundo. Pero se discerniría entre estas obscuridades aquellas que provienen de una falta de método y contienen una contradicción, y aquellas que provienen, por el contrario, de la trascendencia de la acción divina, excesivamente luminosas para nuestros débiles ojos[29]. Nosotros hemos enunciado esta comparación de los dos sistemas *supra*, págs. 75 y 310.

S. Tomás parte de los primeros principios de la comparación sobre la causalidad y de los principios de la teología sobre Dios, autor de la salvación; así es llevado a esta conclusión: *nuestras libertades son movidas por Dios infaliblemente y libremente, y todo aquello que hay de bueno en sus actos, procede de Dios*. Ve en ello uno de los más sublimes misterios: Dios por su causalidad es más íntimo a las criaturas de lo que lo son ellas mismas.

El molinismo, por el contrario, comienza por afirmar que hay en esta conclusión una absurdidad manifiesta y no un misterio sublime. Así se ve llevado a negar la absoluta universalidad y necesidad de los primeros principios de la razón y de la teología sin llegar por otra parte a salvaguardar la libertad, a la que destruye el determinismo de las circunstancias, encerrado en la teoría de la ciencia media.

Además, subsiste siempre, aun para Molina, la profunda obscuridad del

28 P. H. M. Cormier, *In Memoriam. VII Centenarii ab Approbatione Ordinis FF. Praedicatorum. Disceptatio...* Appendix III, pág. 110: "Dominicus Bannes, 1604. Celeberrimus fuit Universitatis Salmanticensis professor et magister, cui in laudem vertitur se ab adversariis scholae thomisticae promeruisse, armis non iam scientiae sed calumniae acerrime impugnari, ita quidem ut eius super S. Thomam explanationes, nomine *Bannesianismi, loco Thomismi*, per contemptum donaverint. Spes quidem inanis..."

29 Así es como concluía el P. Lepidi un estudio sobre *l'Activité volontaire de l'homme et la causalité divine*. Véanse *Opuscules philosophiques*, cap. I, París, Lethielleux. Véase también P. Gardeil, O. P., *Le donné révélé et la théologie*, París, Lecoffre, 1910, 2ª parte, cap. III, los sistemas teológicos.

misterio de la predestinación. Porque debe enseñar que depende únicamente de la buena voluntad de Dios el que Pedro sea colocado en circunstancias en que infaliblemente se salvará y Judas en otro orden de circunstancias en que infaliblemente se condenará; la buena voluntad divina hubiera podido hacer la elección inversa[30]. Dejada de lado esta elección de las circunstancias, sólo le queda por decir a Molina que unos se salvan sin haber sido *más ayudados* por la gracia que otros que se condenan. Desde este punto de vista Dios no ayuda a los elegidos más de lo que ayuda a los réprobos[31]. Y, por consiguiente, lo más grande que hay en el orden creado, la determinación libre del buen consentimiento, viene *únicamente* de nosotros y no de Dios: "non igitur causa est Deus nostrae virtutis ac vitii sed propositum nostrum et voluntas"[32]. ¿Cómo es Dios verdaderamente autor de la salvación? ¿Cómo es que debemos confiar en Él y no en nosotros? Después de haber atentado contra este principio, el molinismo, en vez de salvaguardar la libertad, la compromete radicalmente por el determinismo de las circunstancias, encerrado en la ciencia media. Compra así a muy alto precio ventajas muy precarias.

Generalmente en todos los grandes problemas filosóficos y teológicos por encima de los errores extremos y opuestos (como aquí el pelagianismo por una parte y el predestinacionismo por otra), se encuentran dos doctrinas: una se eleva como un punto culminante, síntesis superior de los diversos aspectos de la verdad, fundada sobre los principios y sobre una muy alta idea de Dios; la otra, ecléctica, está a mitad de camino entre esta cumbre y las divagaciones del error; menos atento a los principios que a las objeciones que hay que resolver, yuxtapone sus tesis en vez de subordinarlas, y frecuentemente sólo evita la contradicción por procedimientos literarios y una serie de fluctuaciones que no tienen bastante relación con las reglas de la lógica.

Fácilmente se podría demostrar esta diferencia entre el tomismo y el eclecticismo del que nosotros hablamos[33], en lo referente al problema de los universales, a los de la analogía, de la unidad de noción de ser, de la distinción entre la esencia y la existencia, de la causalidad divina, de la deliberación (papel del último juicio práctico), del fundamento de la obligación moral (ley natural), a propósito de las cuestiones relativas a la conciencia, de la de la

30 *Concordia*, quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. 1, memb. 13, París, 549: "Quartum est, quod Deus hunc potius ordinem rerum, quam alium voluerit creare, et in eo haec potius auxilia, quam alia, conferre, cum quibus praevidebat hos, et non illos, pro libertate sui arbitrii perventuros in viam aeternam, nullam fuisse causam aut rationem ex parte adultorum praedestinatorum et reproborum. Atque ex hoc capite hactenus diximus praedestinationem non habere causam aut rationem ex parte usus liberi arbitrii praedestinatorum et reproborum, sed in solam liberam Dei voluntatem esse reducendam."

31 *Concordia*, quaest. 23, arts. 4 y 5, disp. 1, memb. 11, París, pág. 526: "Cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur... Neque dubitandum est multos torqueri apud inferos, qui multo maioribus auxiliis ad salutem a Deo donati fuerunt, quam multi qui in coelo divino conspectu fruuntur."

32 *Concordia*, loc. superius cit., París, pág. 196. Sobre la doctrina molinista de la predestinación véase del Prado, *op. cit.*, tomo III, págs. 187 a 261.

33 El molinismo y la doctrina de Suárez no carecen de relación con este

sobrenaturalidad esencial (ratione obiecti formalis) de la fe infusa, etc.[34]. Son otras tantas polémicas interesantes para quienes sientan gusto por la polémica. Pero muy frecuentemente estas controversias quedan sin resultado. Más vale, al parecer, la exposición metódica, profundizando a fondo lo que nos parece ser la verdad. Ésta, una vez puesta en claro, se defiende sola.

A pesar de la imposibilidad de admitir una conciliación entre las dos doctrinas de S. Tomás y de Molina, nosotros no les diremos a nuestros adversarios: "Inter me et te cahos magnum firmatum est." Si Dios es verdaderamente el dueño de las libertades creadas; si es causa primera de sus determinaciones, autor de todo el bien que éstas contienen; si su moción no es indiferente al bien y al mal, al consentimiento bueno y al malo; que se digne concedernos expresar esta verdad sin dañar en nada la caridad respecto de aquellos que la desconocerían.

Esta controversia podría ser, a nuestro juicio, más fructuosa si nos situáramos no sólo en el orden de la especulación teológica, sino en el de la espiritualidad. Quizás desde este punto de vista extraordinariamente elevado, del todo sobrenatural, llegaríamos a ponernos de acuerdo sobre la respuesta verdaderamente tradicional, la única que puede satisfacer las legítimas exigencias, tanto del espíritu como del alma y de la conciencia de cada uno. Las obras de los autores espirituales más estimados podrían facilitar este acercamiento[35].

Nosotros sólo hemos escrito estas páginas para exponer el verdadero pensamiento de S. Tomás. Ahora bien, sobre este grave problema, como muy bien reconoce el P. d'Alès, pág. 2: "La enseñanza de la Iglesia establece, respecto de los cristianos, la doble ecuación fundamental:

San Pablo = San Agustín = Santo Tomás."

---

eclecticismo, que generalmente rehusa pronunciarse abiertamente entre S. Tomás y Escoto. Es seguido principalmente por los autores de tendencia nominalista, que ven los hechos sin que en ellos hagan impresión las razones formales de las cosas, y los cuales por eso mismo no se dan perfecta cuenta de las diferencias de órdenes muy profundos que existen en la jerarquía de los seres, y así se ven llevados en cierta medida a poner todas las cosas en un mismo plano. Esta carencia de elevación o de profundidad doctrinal puede ser velada durante algún tiempo por la elegancia literaria de la exposición, y por las cualidades morales y religiosas del escritor, pero una mirada atenta pronto la descubre. Hay teólogos que están, por su vida interior, por encima del sistema teológico que profesan; pero por desgracia los hay también en el caso contrario; puede uno profesar una gran doctrina y llevar una vida asaz mediocre que le quite a esa doctrina la radiación y el esplendor que atraería a las almas.

[34] Hemos tratado los tres primeros de estos problemas: *supra*, págs. 153-215, el de la deliberación; *ibídem*, págs. 216-271 el de la sobrenaturalidad de la fe teologal; *Revue Thomiste*, enero de 1914, págs. 17-39 y *De Revelatione*, cap. *de Credibilitate*. Sobre las cuestiones relativas a la conciencia véase P. Beaudouin, O. P., *Tractatus de Conscientia*, París, Gabalda, 1911, de Conscientia probabili, págs. 65-137. Véase también una serie de artículos del P. Mandonnet sobre el probabilismo, aparecidos en la *Revue Thomiste*, 1901 y 1902.

[35] Entre los autores espirituales de la Compañía de Jesús, se podrán leer con provecho con este fin las obras de los Padres Lallemant, de Caussade, Gruop, que hemos citado anteriormente.

Se los encontrará muy semejantes en muchos puntos a los libros espirituales escritos un siglo antes por tomistas como Massoulie (*Traité de l'Oraison*, *Traité de l'Amour de Dieu*) y Piny (*De l'Abandon à la Volonté de Dieu*).

Capítulo IV. *Resultados de esta controversia*

En las páginas precedentes creemos haber establecido que el juicio que los teólogos tomistas han dado sobre la doctrina de Molina se funda en el conocimiento exacto de esta doctrina, apunta al punto formal del debate, y jamás ha sido refutada[1].

El P. d'Alès, en respuesta al opúsculo que acabamos de reproducir, ha escrito un nuevo artículo de 63 páginas, *En torno a Molina*[2], en el cual se esfuerza por mantener sus posiciones, pero insistiendo en la eficacia de la gracia, en cuanto le es posible, para resolver las dificultades que le son propuestas.

Por lo general estas discusiones son absolutamente estériles; ésta no ha sido del todo infructuosa.

Nos apresuramos a decir que nuestro contradictor parece generalmente tomista, cuando no se trata *de Auxiliis divinis*. Como advierte en la página 503, y nosotros lo sabemos bien, no es suareciano; admite la distinción real entre la esencia y la existencia en las criaturas, la considera como la clave de la bóveda del edificio metafísico; sostiene las 24 tesis tomistas recientemente propuestas por la Sagrada Congregación de Estudios. Con toda sinceridad creemos lo que añade: "Si el cielo me hubiese hecho dominico, sería probable que yo fuera clasificado como buen tomista." Nos hace, además, tres importantes concesiones sobre el concurso divino y la presciencia, como lo vamos a ver. Pretende mantener, no obstante, lo que hay a sus ojos de esencial en las concepciones molinistas de la gracia eficaz y de la ciencia media, estando de acuerdo en que nuestra interpretación de S. Tomás es más literal[3]. El P. d'Alès es indudablemente un espíritu muy fino, de gran erudición, como lo prueban

---

[1] Para demostrar que no hemos exagerado en nada la crítica que los tomistas han hecho siempre de la teoría molinista de la ciencia media, bastarán los títulos de los parágrafos de Gonet, O. P. relativos a esta cuestión, en su *Clypeus Thomisticae Theologiae*, disp. VI, art. 6. "Absurdis et inconvenientibus exploditur scientia media. § I. Scientia media favere videtur ac viam sternere errori Semipelagianorum... — § II. Item. — § III. *Scientia media tollit a Deo rationem primae causae.* — § IV. Scientia media tollit a Deo rationem primi liberi. — § V. Scientia media *tollit a Deo supremum dominium in nostras voluntates.* — § VI. Scientia media *derogat divinae omnipotentiae*, ac enervat efficaciam gratiae. — § VII. Scientia media atribuit Deo modum concurrendi cum causis liberis, caecum et ignorantem, vagum et indeterminatum. — § VIII. Item. — § IX. *Scientia media apparenter solum favet libertati, reipsa tamen illam tollit*, et in suo primo principio praefocat vel extinguit. — § X. Scientia media facit *Deum non magis auctorem bonorum quam malorum operum.*"

La misma crítica se encuentra en Juan de Santo Tomás, in Iam, quaest. 14 de Scientia media, en los Salmanticenses, *eod. loc.*, card. Gotti, Billuart, en todos los teólogos de la escuela tomista cuyas obras son comúnmente citadas.

[2] *Recherches de science-religieuse*, octubre y diciembre de 1917.

[3] P. d'Alès, págs. 502-503. Del mismo modo el T. R. P. Ledochowski, general de la Compañía de Jesús, escribió en su reciente carta *De Doctrina S. Thomae magis magisque in societate fovenda*, pág. 44: "Haec tamen minime dicta velim contra eos *qui Doctorem Angelicum strictissimo modo sibi sequen-*

sus obras históricas; es también muy hábil en manejar el arma de la ironía para escapar al acosamiento de los argumentos. Pero estas cualidades tan brillantes no hacen sino demostrar mejor, a nuestro parecer, la imposibilidad en que se encuentra para resolver las objeciones formuladas por los tomistas desde hace más de tres siglos. Nos parece luchar contra la misma evidencia del principio de causalidad. Nada tiene de extraño que se vea obligado a huir a diestra y siniestra, forzado a describir un movimiento de oscilación, sin llegar a fijarse en el punto formal del cual se trata.

Es indudable que jamás podremos conciliar las dos doctrinas. Lo único que podemos hacer de una y otra parte es insistir menos en su oposición; es notar todo lo que los tomistas atribuyen a la libertad humana en la obra de la salvación, y todo lo que los molinistas terminan por conceder sobre la eficacia de la gracia.

Con este objeto examinamos por última vez la respuesta dada a las tres críticas fundamentales formuladas por los tomistas. Las dirigían indudablemente contra el "verdadero Molina de la historia", y el P. d'Alès no ha podido demostrar que hombres tales como Juan de Santo Tomás, los Salmanticenses, Gonet, Gotti, Dummermuth, del Prado, etc., hayan ignorado el verdadero molinismo, o lo hayan desfigurado para triunfar de él más fácilmente.

Sólo algunas palabras sobre el tono particularmente vivo y sobre el procedimiento de nuestro contradictor. Si el P. d'Alès hubiese tenido buenas razones que aducir, no hubiese perdido su calma y su cortesía habituales, y no nos habría dicho que no podemos comprender el molinismo, porque no lo amamos. Sobre todo, no habría insinuado que citamos a Molina por intermedio del P. del Prado, sin habernos tomado la molestia de estudiarlo en su propio texto; cosa que es absolutamente contraria a la verdad[4].

Pero volvamos a las tres objeciones hechas a los molinistas.

---

dum esse putant, cum persuasum nobis sit hoc quoque propositum Ecclesiae esse utilissimum. At haec regula non est communis, Societatem autem magis communi modo sese accommodare, certis tamen praeceptis accuratius circumscripto, ac proinde *media quadam via* incedere ex hucusque disputatis apparet". Lo subrayado no está en el original.

[4] El P. del Prado tiene la costumbre de citar *la Concordia* de Molina según la división en *Disputationes*, sin referirse a una edición determinada. Yo, por el contrario, cito siempre la obra de Molina, refiriéndome a la edición de París (Lethielleux, 1876), que todo el mundo puede encontrar fácilmente. Si he añadido muchas veces en nota: véase DEL PRADO, *De Gratia*, tomo III, era para demostrar que estos textos de Molina, que nosotros no podíamos más que enumerar en un opúsculo, eran extensamente examinados y cotejados con los de S. Tomás en la obra del P. del Prado, cuyo valor es incontestable para todo espíritu sin prejuicio.

Incidentalmente, es verdad (opúsculo sobre *S. Thomas et le néomolinisme*, pág. 15), hemos citado, según el P. del Prado un texto que se halla en la edición de la *Concordia* aparecida en Lisboa en el año 1588; no teniendo esta edición a nuestra disposición, no la hemos podido comparar con la de París y habíamos concluído con demasiada ligereza que la edición de París no contenía ya este pasaje relativo a la doctrina de S. Tomás sobre la predestinación.

ARTÍCULO I. *La causalidad universal de Dios.*

¿Restringe el molinismo la universalidad de la causalidad divina?

Afirmamos que sí, porque Molina (*Concordia*, edic. de París, 1876, páginas 152-153, 158), rechaza la doctrina de S. Tomás (Ia, quest. 105, art. 5), según la cual la causa segunda necesita, para obrar, ser *premovida, aplicada a su operación por Dios, causa primera.*

El P. d'Alès concede (pág. 452): "Que Molina no haya comprendido esta bella doctrina de S. Tomás es lamentable, profundamente lamentable, y no soñamos en disimularlo." Pero ahí está, según los tomistas[1], el punto de partida de las divergencias sobre la eficacia de la gracia y sobre la presciencia de los actos libres.

Por consiguiente, Molina, decimos nosotros, creyendo apoyarse en la autoridad de S. Justino mártir, ha aprobado esta proposición: *non igitur causa est Deus virtutis nostrae* ac vitii, sed propositum nostrum et voluntas". (*Concordia*, pág. 196), proposición cuyo origen pelagiano no es dudoso, y que es la contradictoria de los cánones 20 y 22 del Concilio de Orange.

El Reverendo Padre confiesa (pág. 456), que las *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos* que Molina invoca aquí bajo el nombre de S. Justino, son más bien un escrito de mala fama, en las cuales se está generalmente de acuerdo en reconocer una inspiración pelagiana. Pero cree que Molina le ha dado un sentido católico a la proposición citada. Nos gustaría que así fuera; pero las palabras tienen una significación determinada y es tanto más difícil hallarle un sentido católico a esta frase cuanto que es negativa. ¡Cómo se la podría asimilar a las palabras del Salvador que se invocan para salir del atolladero: "si vis perfectus esse, vade, vende quae habes... Et veni, sequere me. Quoties volui congregare filios tuos, quemadmodum gallina congregat pullos suos sub alas et noluisti!" Si el joven del Evangelio, si Jerusalén hubiese

---

No atribuíamos a esta advertencia sino una mínima importancia, porque en el mismo pasaje (pág. 15), decíamos: "Dejamos de lado los textos en los que Molina afirma que la doctrina de S. Tomás sobre la predestinación le parecía muy dura..."

Escudado en este error material accidental, el P. d'Alès insinúa que yo cito a Molina únicamente según el P. del Prado, y que no lo veo más que a través de las críticas de este teólogo. Según la manera que nuestro contradictor tiene de citar a S. Tomás (según vamos a ver), me sería también fácil decir de él que sólo ve a S. Tomás a través de Molina.

Pero, Reverendo Padre, aun cuando yo me hubiese contentado con citar la *Concordia* a través de teólogos molinistas, *¿qué se seguiría contra lo bien fundado de sus críticas, las que yo refiero?* Debería usted demostrar que estos teólogos han desconocido la doctrina molinista, y no lo ha conseguido usted. Los textos que usted señala en la *Concordia* nos eran todos conocidos ya, y el último de los estudiantes de teología los puede hallar con sólo leer el *Index* de la edición de París, en las acepciones *Auxilium* y *Gratia*.

[1] Véase el P. DEL PRADO, *De Gratia et Libero arbitrio*, tomo III, cap. III, Ium principium Concordiae: Concursus simultaneus, págs. 58-86.

respondido al llamado de nuestro Señor, ¿quién podría pretender que Dios no fuera causa de estos actos de virtud, sino solamente la voluntad creada? La proposición tiene, pues, de por sí misma un sentido absolutamente inaceptable; si por inconsideración Molina la ha aprobado es porque no se forma una idea bastante alta de la causalidad divina.

El P. d'Alès nos echa en cara entonces el no tener en cuenta en el autor de la *Concordia* más que textos relativos al concurso general de Dios y el prescindir de aquellos que afirman el *concurso especial*, la gracia preveniente y adyuvante; eso "porque el P. del Prado los tiene por no existentes" (página 461).

Sin embargo, basta abrir la obra del P. del Prado sobre Molina para hallar en ella varios capítulos consagrados al examen de los textos molinistas *de influxu Dei speciali*, que compara extensamente con los de S. Tomás, y después con los de los congruístas [2]. Y en general, ¿cómo los tomistas en sus tratados clásicos *de Gratia actuali efficaci*, allí donde reprochan precisamente a Molina el restringir la causalidad universal de Dios, habrían podido olvidar los textos molinistas relativos a la cuestión?

Los *Salmanticenses*, por ejemplo, como los teólogos dominicos, comienzan su tratado *De Gratia efficaci* [3] por la cita de los textos de Molina; y traen a la memoria que según él la gracia no es eficaz por sí misma, sino sólo porque está seguida del buen consentimiento previsto por la ciencia media; de tal modo que con *gracias* prevenientes y excitantes *absolutamente iguales*, en el caso de serles dadas a dos hombres, sucede que uno se convierte y el otro no; para el primero la misma gracia ha sido eficaz; para el segundo, ha resultado ineficaz. Tal es la doctrina del verdadero Molina de la historia [4], según testimonio del P. d'Alès [5]. Los *Salmanticenses*, absteniéndose de infligir a esta doctrina ninguna nota o censura teológica, establecen y concluyen: esta enseñanza es opuesta a S. Agustín, a S. Tomás; substrae a la causalidad divina, para atribuirlo únicamente a nuestra libertad, lo que distingue al justo del pecador; *"sequeretur discretionem consentientis a non consentiente reducendum esse non in gratiam, sed in liberum arbitrioum"* [6].

Es lo que nosotros mismos habíamos dicho, y no cabe duda que hablamos del *concurso especial*, según los términos mismos del de *Concordia* (página 526), al escribir: "Fuera de esta moción indiferente, Dios no haría más que solicitarnos al bien por buenas inspiraciones que da también a los perversos, "y con *auxilios divinos absolutamente iguales*, unos hombres seguirían la buena inspiración y otros la resistirían" [7]. "Dios, añadimos, permanecería así ajeno a la determinación del libre arbitrio, en la cual se consuma la obra de la salvación" [8].

El P. d'Alès recuerda nuestro texto (págs. 453-454), pero olvida transcribir las comillas y la referencia a Molina. También encuentra nuestra última frase absolutamente injusta. Según él, del hecho de que con *gracias* actuales prevenientes y excitantes *absolutamente iguales*, un hombre se convierta y otro no, no se deduce que Dios sea ajeno a la determinación del buen consentimiento. "En el primer caso, dice, pág. 459 (el de la conversión), la criatura libre es movida y se determina en el mismo sentido de la moción positiva de la gracia excitante: aun antes de ser obra suya su determinación es provocada por Dios. En el segundo caso le pertenece en su ser propio, en virtud de un decreto divino puramente permisivo."

Esto equivale a decir con Lessius (*De Gratia efficaci*, cap. 18, nº 7), citado aquí por los *Salmanticenses*, nº 18: "Quod ex duobus similiter vocatis alter oblatam gratiam acceptet, alter respuat, recte dicitur *ex sola libertate* provenire, non quod is, qui acceptat, sola libertate sua acceptet; sed quia ex sola libertate *illud discrimen oriatur*, ita ut non diversitate auxilii praevenientis. Ubi illud *sola* non excludit cooperationem... sed solam diversitatem auxilii praevenientis."

---

[2] P. DEL PRADO, *De Gratia et Libero arbitrio*, tomo III, cap. IV, Secundum principium Concordiae: Influxus Dei specialis, págs. 86-117; cap. 9 y 10, Concordia Molinae, dealbata per Congruismum non mutavit speciem suam, páginas 339-426.

[3] SALMANTICENSES, *Tractatus, XIV, De Gratia*, disp. VII, *De Gratia efficaci*, dub. I.

[4] MOLINA, *Concordia*, edición de París. Index: *Auxilium*: Auxilia ex se efficacia constituenda non sunt, págs. 356, 460; Auxilia gratiae quod efficacia sint pendere ab arbitrio, quo pacto intelligendum, pág. 462. Auxilio *aequali* fieri potest ut unus vocatorum convertatur et alius non, pág. 51. Auxilio gratiae *minori* potest quis adiutus resurgere, quando alius *maiori* non resurgit, durusque perseverat, pág. 565.

El P. D'ALÈS, intenta (pág. 470), comparar estas proposiciones con la de S. Tomás, IIIae, quaest. 62, art. 6, ad 3um: "minima gratia potest resistere quilibet concupiscentiae et mereri vitam aeternam". Pero es claro, según los principios de S. Tomás (v.g. Ia IIae, quaest. 10, art. 4, ad 3um), que esta última frase se aplica de modo diferente a la gracia suficiente y a la gracia intrínsecamente eficaz; la primera *puede* resistir a toda atentación, la segunda nos hace resistirla *efectivamente*.

[5] P. D'ALÈS, pág. 469, nota 2: "Nosotros decimos (gracia) eficaz *a posteriori* porque, según el concepto de Molina, la previsión divina de la respuesta del hombre es lo que distingue la gracia eficaz de la que no lo es, y el medio divino de asegurar esta eficacia". El P. d'Alès cita el principal texto de Molina, pág. 496; se encuentra en la *Concordia*, pág. 462.

[6] SALMANTICENSES, *loc. cit.* § 4, n. 17: "Si efficacia gratiae sumeretur ab effectu, et non esset aliquid antecedens, sequeretur discretionem consentientis a non consentiente reducendam esse non in gratiam, sed in liberum arbitrium: consequens contradicit Apostolo *I ad Cor.*, IV, 7: *"Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris, quasi non acceperis?"* ... Sequela ostenditur; nam demus duos homines eadem gratia sufficienti praeveneri: tunc in opinione Molinae fieri potest, quod absque ulteriori auxilio unus consentiat, altero dissentiente...; atque haec discretio actualis nequit in gratiam reduci, siquidem uterque eamdem gratiam recepit, ut supponitur; ergo revocanda est non in gratiam sed in liberum arbitrium."

[7] *Concordia*, pág. 526: "Postremo, quia cum auxiliis ex parte Dei, cum quibus unus iustificatur et salvatur, alius pro sua libertate nec iustificatur nec salvatur et e contrario; ... quod *hi cum maioribus auxiliis praedestinati et salvi non fuerint, illi vero cum minoribus praedestinati et salvi fuerint*, non aliunde fuit, nisi quis *illi pro innata libertate* noluerunt uti ita suo arbitrio ut salutem consequirentur: hi vero maxime".

[8] Opúsculo sobre *S. Thomas et le néomolinisme*, pág. 9, y aquí mismo en este apéndice, cap. 1, art. 1, pág. 368.

Pero nosotros diremos siempre con los Carmelitas de Salamanca[9], que esta doctrina no se puede sostener, que es contraria al espíritu y a las palabras de S. Pablo, para quien no sólo el acto del justo es provocado por atracción o inclinación divina, sino que también la distinción inicial que separa al justo del pecador viene de la gracia: "*Quis enim te discernit? Quid autem habes quod non accepisti?*" Seguiríase de ahí que algo de real y de soberana importancia en el orden de la salvación (la diferencia entre el justo y el pecador), procedería de la libertad creada como de *su causa primera*. Lo que sucede o se verifica en lo más íntimo de la voluntad creada, en el preciso momento de responder o de no responder a la solicitación de la gracia, provendría únicamente de esta libertad creada; la iniciativa de la aceptación o del rechazo sería exclusivamente nuestra, puesto que dependería *únicamente de nosotros* el que nuestra acción ante tales atractivos sobrenaturales sea obediencia o rebelión.

Tal es la doctrina de Molina, y jamás la hemos desconocido. Resta, como lo ha demostrado el P. del Prado[10], que la gracia preveniente y adyuvante así concebida no aplique la voluntad al buen consentimiento, no mueva infaliblemente la voluntad a determinarse por el bien antes que por el mal; la solicita solamente.

El concurso general simultáneo no explica tampoco el *tránsito o paso al acto* de la causa libre (como anteriormente se nos ha concedido); este tránsito al acto como tal tiene, pues, lugar, fuera de la causalidad divina, y como la potencia (indeterminada), no puede por sí sola reducirse al acto, este tránsito carece de causa.

También hemos hablado[11] de la gracia eficaz, tal como la conciben los congruístas, y hemos demostrado que no resuelve todavía la objeción, puesto que siempre queda en la determinación del buen consentimiento una iniciativa que no proviene de la causalidad divina, sino únicamente de nosotros. De donde la necesidad de la "ciencia media" para permitirle a Dios prever esta determinación libre que la gracia no puede producir infaliblemente en nosotros y con nosotros.

Finalmente, en vez de confundir molinismo y semipelagianismo, en lo tocante al problema de la predestinación, hemos notado atentamente lo que el P. d'Alès parece no haber visto: "Además, subsiste siempre aun para Molina la obscuridad profunda del misterio de la predestinación, porque debe enseñar que depende únicamente de la buena voluntad de Dios el que Pedro haya sido colocado en circunstancias en que infaliblemente se salvará, y Judas en otro orden de circunstancias en que infaliblemente se condenará; la buena

9 SALMANTICENSES, *De Gratia*, disp. VII, de Gratia efficaci, dub. 1, § 4, n. 18: "Sed haec doctrina sustineri non potest; tum quia est contra mentem et intentionem Apostoli... *Quis enim te discernit?* tum etiam quia Apostolus statim probat, quod discretio unius ab alio non est ab homine sed a Deo, dicens: *Quid enim habes quod non accepisti?*"

10 *De Gratia et Libero arbitrio*, tomo III, págs. 98-99.

11 Opúsculo sobre *S. Thomas et le néomolinisme*, pág. 8, nota 3, aquí cap. 1, art. 1, pág. 391, nota 6.

voluntad divina hubiera podido hacer la elección inversa[12]. *Dejada de lado la elección de las circunstancias*, sólo queda para Molina el afirmar que unos hombres se salvan sin haber sido *más ayudados* por la gracia que otros que se condenan. Desde este punto de vista Dios no ayuda más a los elegidos que a los réprobos"[13].

Es bien seguro que si hubiéramos omitido las palabras que acabamos de subrayar al principio de la penúltima frase, habríamos desfigurado profundamente el molinismo. El P. d'Alès, citándonos (pág. 455), olvida sin embargo aducirlas, lo que le permite añadir: "¿Cómo habéis podido creer un solo instante que estas cosas se enseñaban libremente en las escuelas católicas cincuenta años después del Concilio de Trento...?"

Sostenemos, pues, que el molinismo restringe la causalidad divina, no sólo por su concepción del concurso general simultáneo, sino también por la de la gracia eficaz *a posteriori*. Según él, la gracia no es eficaz sino por la previsión divina del consentimiento humano, mientras que para S. Tomás: "Deus movet quidem voluntatem *immutabiliter, propter efficaciam virtutis moventis*[14] quae deficere non potest; sed propter naturam voluntatis motae, quae indifferenter se habet ad diversa, non inducitur necessitas sed manet libertas"[15].

El P. d'Alès, viendo la dificultad, habla, en ciertos pasajes de la eficacia de la gracia, como un tomista (pág, 483): "Todos los teólogos reconocen que Dios no carece de medios para conducir la libertad creada a tomar libremente tal determinación. De nadie más que de él depende derribar a Saulo en el camino de Damasco y quebrantar esta voluntad rebelde." Y aun sin hablar de gracias extraordinarias, añade (págs. 485, 486): "Dios sabe cómo atraer infaliblemente a la criatura a tal obra buena por el imán de su gracia." En la página 483, nota 1, cita este texto de Molina: "*Deum sua omnipotentia inflectere posse nostrum liberum arbitrium quocumque ipse voluerit, praeterquam in peccatum.*" Muy bien; es lo que dice S. Tomás; pero es inútil que Molina intente conciliar esta proposición con esta otra que escribió en la misma página (*Concordia*, pág. 318): "*In potestate Dei non fuit scire per eam scientiam (mediam) aliud quam re ipsa sciverit.*" Dios, suponiendo al apóstol Pedro colocado en las circunstancias de la Pasión, *no pudo prever*, según Molina, nada más que la negación o el negar del apóstol. ¿No hay que concluir de ahí que Dios sea impotente para preservar al apóstol Pedro de esta caída en tales circunstancias? Por ello hemos escrito, no como nos cita el P. d'Alès[16]: "qué

12 MOLINA, *Concordia*, quaest. 23, pág. 549.

13 Opúsculo *S. Thomas et le néomolinisme*, págs. 43, 44 y en este apéndice, cap. 3, hacia el final, pág. 395.

14 "Et non propter praevisum consensum."

15 *De Malo*, quaest. 6, art. 1, ad 3um.

16 P. D'ALÈS, pág. 483, nota 1. El Padre nos cita según las pruebas, olvidándose comprobar si el texto no ha sido corregido antes de la impresión. El cuidado de los más atentos es a veces cogido en falta. Si nos ha sucedido copiar mal una referència a la edición de la *Concordia* hecha en Lisboa, lo mismo le sucede al P. d'Alès, pág. 468, para una referencia hecha al *De Potentia* de S. Tomás, quaest. 1, art. 5 ad 3um; ésta se encuentra en el artículo 4. Un poco después, pág. 459, nota 1, leemos: "Santo Tomás enseña no una sola vez, sino siempre: *Ipsa inclinatio* (voluntatis) *non determinatur ei ab alio sed*

cosa más descorazonadora que la doctrina que pretende...", sino "qué cosa más descorazonadora que la doctrina que debería conducirnos a sostener que Dios es *impotente* en ciertas circunstancias para preservarnos de ciertas faltas y hacernos querer el bien"[17].

Se nos objeta, es cierto, que desde nuestro punto de vista nosotros explicamos mal cómo se puede producir el pecado. Hemos resumido extensas páginas escritas en otro lugar[18] sobre este tema, diciendo: "no cabe duda que Dios no puede ser causa del pecado; éste como tal no es más que una deficiencia; no exige más que una causa deficiente, a continuación de un decreto puramente permisivo de Dios. La moción divina no concurre así más que al acto físico del pecado"[19].

El Reverendo Padre nos responde (pág. 458): "Pero queda la entidad física de esta resolución (que toma Judas de traicionar a su Maestro), y hay ahí un acto positivo de gran relieve. Llamarle a eso una deficiencia, me parece más bien un efugio". Tan lejos estamos de llamar a la *entidad física* del acto pecaminoso una deficiencia, que acabamos precisamente de distinguirla de esta deficiencia misma, según la enseñanza de S. Agustín y de S. Tomás. Todos los tomistas, aun los más rígidos, han admitido siempre esta "entidad de gran relieve". (Ia IIae, quaest. 79, art. 2).

Vengamos a las otras dos críticas.

Artículo 2. *¿Cómo evitar poner pasividad en el acto puro y escapar al determinismo de las circunstancias?*

Nos hemos preguntado si la teoría de la ciencia media puede resolver estas dos dificultades. Respondemos también que no, porque según Molina: "jamás ha existido en la libertad de Dios el prever por su ciencia media otros futuros libres condicionales más que los que ha previsto... Pero si el libre arbitrio creado hubiese debido hacer otra elección, como podía, Dios habría debido comprobar esta otra elección"[1].

---

a seipsa (Quaest. XXII, *De Veritate*, art. 4.) Báñez enseña: *Deus est prima causa dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis* (in Iam, quaest. XIV, art. 13). El P. Garrigou-Lagrange cree que "hay perfecta identidad entre las dos enseñanzas." El R. P. no se percató de que en el artículo *De Veritate* que él cita, S. Tomás no considera la voluntad en su relación con la moción divina, sino en aquello que la distingue del apetito sensitivo, el cual está *determinado necesariamente por el objeto que lo atrae*. Por lo demás, hemos citado en el tercer capítulo de este apéndice, págs. 380 y sig., los textos de S. Tomás relativos a esta cuestión; se puede comprobar si difieren de los de Báñez.

17 Opúsculo *S. Thomas et le néomolinisme*, pág. 40, y en este apéndice, cap. III, solución de la penúltima objeción, pág. 391.

18 Cf. *supra*, págs. 293-318.

19 *Op. cit.*, pág. 10, y en este apéndice cap. 1, art. 1, pág. 369.

1 *Concordia*, pág. 318: "Respondendum est eam (*scientiam mediam*) nulla ratione esse dicendam liberam, tum quia antecedit omnem liberum actum voluntatis divinae, tum etiam quia *in potestate Dei non fuit scire per eam scientiam aliud quam re ipsa sciverit*. Deinde dicendum neque etiam in eo sensu esse naturalem, quasi ita innata sit Deo, ut non potuerit scire oppositum eius quod per eam cognoscit. *Si namque liberum arbitrium creatum acturum*

Se nos responde que esta comprobación no pone *pasividad* en el acto puro, puesto que Dios, según Molina, halla todo su conocimiento en sí mismo y no en las criaturas. ¿Cómo puede hallar en sí mismo el conocimiento de una determinación libre condicional cuya iniciativa no procede de ningún modo de Él mismo? ¿Molina no admite que pueda suceder que de dos hombres que se supongan colocados en las mismas circunstancias con gracias rigurosamente iguales uno se salve y otro no? Dice también que aquel que se convierte ha recibido a veces una gracia menor que la de aquel que continúa en el pecado. (*Concordia*, pág. 526).

El P. d'Alès confiesa a este respecto (pág. 472) que "el lenguaje de Molina está aquí en contradicción material con el de S. Tomás (Ia, quaest. 14, art. 13), para el cual, por el contrario, *Scientia Dei est causa rerum*".

Según nosotros, la contradicción es formal, y nos es absolutamente imposible admitir la paridad que se intenta establecer entre la doctrina de S. Tomás y la de Molina sobre la voluntad divina antecedente y consecuente[2]. No basta decir: "Respecto de la inteligencia divina que construye un orden de providencia, *una resolución futurible* de la criatura es *un posible como los demás*." (Pág. 473). Es volver siempre a la misma confusión de lo posible con lo futurible. Sin embargo, es claro que en tales circunstancias dadas, por ejemplo, las de la Pasión, hay para Pedro *dos posibles*, ser fiel a su Maestro o renegar de Él, y no hay más que un *futurible*. Se trata de saber cómo Dios prevé cuál de *estos dos posibles* será elegido por la libertad humana o creada.

Si Dios se ve reducido a comprobar este futurible, y si no es libre de prever el futurible contrario, es *pasivo* en esta previsión. Además, esta previsión, para ser no sólo conjetural, sino también infalible, debe ser determinada por el examen de las circunstancias en las cuales Pedro sería (y será) colocado. Y entonces ¿cómo evitar *el determinismo de las circunstancias* para la libertad creada?

El P. d'Alès ya nos ha concedido a este respecto en su artículo precedente (pág. 30) que la "teoría de la ciencia media ha sido muchas veces propuesta en una forma en que fácilmente triunfan sus adversarios", y que no se podría

---

esset oppositum, ut revera potest, idipsum scivisset per eamdem scientiam, non autem quod reipsa scit." Es de admirar la infalible serenidad con que Molina añade algunas líneas después: "Ne vero primo suo aspectu te haec doctrina perturbet, memento ista omnia quae sequuntur, *apertissime inter se convenire et cohaerere*: Nihil esse in potestate creaturae, quod etiam non sit in potestate Dei; *Deum sua omnipotentia inflectere posse nostrum liberum arbitrum quocumque ipse voluerit*, praeterquam in peccatum..." Tampoco es raro hallar en Molina reunidos por un *attamen*, proposiciones que siempre les han parecido contradictorias a los tomistas; confesamos que estas páginas de la *Concordia* no son inteligibles para nosotros.

2 P. d'Alès, pág. 432. La oposición de las dos enseñanzas es manifiesta cuando se recuerda lo que dice S. Tomás en la Ia, quaest. 23, art. 5, c y ad 3um. Por la misma razón no podemos admitir que S. Tomás se haya situado en el punto de vista de la ciencia media al escribir el ad 13um del tratado *De Potentia*, quaest. 3, art. 7, del cual el R. P. cita algunas palabras, pág. 468; el contexto demuestra que S. Tomás excluye solamente una moción divina que necesitara u obligara a la voluntad.

evitar este determinismo de las circunstancias. Hemos leído muy atentamente sobre este punto su último artículo, y no alcanzamos a ver cómo el P. d'Alès puede concebir la ciencia media de modo que pueda evitar esta dificultad. Él dice muy bien (pág. 477): "El Autor de la naturaleza y de la gracia conoce las virtualidades que ha colocado en el fondo de cada criatura; conociéndolas sabe el medio de reducirlas a acto." Pero, entonces, la cuestión se reduce a esto: entre los partidos posibles contradictorios, ¿cómo Dios antes de todo decreto divino conoce el que elegiría la criatura en tal concurrencia de circunstancias? Sintiendo el peso de la dificultad, el Padre añade en la página 487: "Indudablemente es algo aventurada la concepción que asocia en cierto modo las determinaciones eventuales de la criatura con la fijeza de las esencias inteligibles."

Por nuestra parte confesamos las obscuridades que ofrece la doctrina tomista, pero importa discernir las obscuridades que provienen de una falta de método y contienen una contradicción, y las que provienen, por el contrario, de la transcendencia de la acción divina, excesivamente luminosa para nuestros débiles ojos. Persistimos en decir que para juzgar los dos sistemas es necesario compararlos *desde el punto de vista del método*, a la luz de reglas generales evidentes, aceptadas por una y por otra parte. Es necesario ver cuál de las dos partes de lo conocido para llegar a lo desconocido, de los primeros principios absolutamente ciertos y universales (como los principios de causalidad y de causalidad universal del agente primero), para resolver una cuestión obscura, evitando la petición de principio. El P. d'Alès responde (pág. 502): "Más de una línea de causalidad divina está en consideración, y más de un atributo divino está en entredicho. Creo que las dos escuelas se preocupan por igual por ir de lo conocido a lo desconocido." Se trata de la causalidad divina en toda su universalidad, porque nada la debe restringir; y lo que para nosotros no es ir de lo conocido a lo desconocido, lo que es una *petición de principio*, es decir que la libertad humana no puede ser movida infaliblemente por Dios a determinarse en tal sentido más bien que en tal otro. Esta definición de la libertad no se puede establecer, ya lo hemos demostrado, ni por la experiencia ni por la razón[3].

Es necesario reconocerlo con los más grandes teólogos; las dos doctrinas en cuestión son inconciliables: que Dios mueva *fortiter et suaviter* nuestras libertades, que su gracia eficaz nos lleve infaliblemente a querer libremente el bien, es para S. Tomás un misterio sublime, es para Molina una absurdidad manifiesta.

Nos hemos esforzado por mantener el debate en el dominio de las ideas; no queremos salirnos de él; nos limitaremos a citar algunas líneas de cartas que nos han sido escritas por dos teólogos no dominicos acerca de esta controversia.

"El P. d'Alès hace esfuerzos para no comprender que el concepto de ciencia media es insostenible. Me confirma en esta opinión: 1º que intenta fatalmente descartar el análisis filosófico que disuelve toda explicación molinista y substituirlo por descripciones psicológicas. Esto es lo que le sucede al Padre; 2º da

3 Véase *supra*, en este apéndice, cap. III, pág. 393, nota 27.

dos páginas de descripciones y después ensaya el modo de embrollaros en los textos. Tales discusiones, en vez de acelerar el trabajo, lo entorpecen; es necesario volver sobre cosas elementales y repetir cien veces los rudimentos.

"Así encuentra todavía el medio de leer los textos de S. Tomás sobre la naturaleza especial de la facultad libre como pruebas del molinismo[4].

"Los argumentos de los tomistas son irrefutables, y hay que convenir en que representan la doctrina auténtica de S. Tomás. Se persistirá nada menos que en oponerle las tesis de Molina, en presentarnos la singular imagen de Dios que tiene necesidad de los anteojos de la ciencia media para descubrir los futuros contingentes, y de mucha diplomacia para ajustar a ella su gobierno."

Siempre hay, hemos de confesarlo, algo enojoso en estas discusiones que, a pesar de nuestros esfuerzos, son generalmente muy humanas para alcanzar, como debería suceder en la calma de la contemplación, las realidades divinas de que se trata. Cada uno perjudica a su causa adoptando el aire de defender como su propia doctrina o la de *su* escuela; se trata, sin embargo, aquí de comprender *lo menos mal posible* la doctrina misma de Dios.

Entre aquellos que se han colocado en un punto de vista superior y que han sabido expresar admirablemente esta verdad en nuestro lenguaje hay que citar a Bossuet.

ARTÍCULO 3. *Los decretos divinos predeterminantes según Bossuet.*

Se nos permitirá aducir algunos extractos de las páginas magistrales por él escritas, a este respecto, en su *Traité du Libre arbitre*, capítulo VIII.

"Para poner de acuerdo el decreto y la acción omnipotente de Dios con nuestra libertad, no hay necesidad de darle o atribuirle *un concurso que se preste a todo indiferentemente y que devenga lo que nos agrada*; menos todavía *hacerle esperar aquello a que nuestra voluntad se inclina*, para formar después con seguridad su decreto sobre nuestras resoluciones. Porque sin este débil gobierno, sin esta doble manipulación que embrolla en nosotros toda idea de primera causa, basta considerar que *la voluntad divina, cuya virtud infinita todo lo alcanza*, no sólo en el fondo, sino en todas las maneras del ser, *está de por sí misma de acuerdo con el efecto entero*, donde ella pone todo lo que en él nosotros concebimos, ordenando que esté con todas las propiedades que le convienen.

Por lo demás, el fundamento principal de toda esta doctrina es tan cierto que toda la escolástica está de acuerdo en ello..." Un poco antes se lee: "Todo lo que de ser hay en las criaturas, por poco que sea, debe, por el mero hecho de serlo, tener de Dios todo lo que tiene... Y no hay que objetar que lo propio del ejercicio de la libertad es proceder solamente de la libertad misma; esto sería verdadero si la libertad del hombre fuese una libertad primera e inde-

4 Como ya lo hemos hecho notar antes, el P. d'Alès cita, en efecto, en la página 459, en nota, en favor del molinismo, un texto de S. Tomás (*De Veritate*, quaest. 22, art. 4), en el cual no se trata de la gracia eficaz, sino que S. Tomás compara en él la voluntad con el apetito sensitivo y dice: "ipsa (eius) inclinatio non determinatur ei ab alio sed a seipsa".

pendiente y no una libertad que fluye de otra parte... Siendo Dios, como primer ser, causa de todo ser, como primer agente debe ser causa de toda acción: de tal modo que *hace en nosotros el obrar mismo*, como hace el poder obrar. El obrar creado no deja de ser un obrar, por ser de Dios: por el contrario, es tanto más obrar cuanto que es Dios quien le da el ser... Así, en vez de poder decir que la acción de Dios sobre la nuestra le quita su libertad, por el contrario, hay que concluir que nuestra acción es libre *a priori*, a causa de que Dios la hace ser libre. Porque si se atribuyese a otro que no fuera nuestro Autor realizar en nosotros nuestra acción, se podría creer que perjudicaría nuestra libertad y que rompería, por decirlo así, al removerlo, un resorte muy delicado, que no habría hecho: *pero Dios no tiene por qué quitarle nada a su obra por su acción, puesto que ha hecho en ella todo lo que en ella hay, hasta la última precisión*; y porque hace, por consiguiente, no sólo nuestra elección, sino también en nuestra elección la libertad misma... Hacer en nuestra acción su libertad *es hacer que nosotros obremos libremente; y hacerlo es querer que eso sea*: porque hacer en Dios es querer. Así, para entender que Dios *hace* en nosotros nuestras voluntades libres sólo hace falta entender que *quiere* que seamos libres. Pero no quiere solamente que seamos libres en potencia, quiere que seamos *libres en ejercicio*; y no sólo quiere en *general* que ejercitemos nuestra libertad, sino que *quiere que la ejercitemos por medio de tal o cual acto. Porque Él, cuya ciencia y voluntad van siempre hasta la última precisión de las cosas*, no se contenta con querer que existan en general, sino que *desciende* a lo que se llama esto o aquello, es decir, *a lo más particular que hay y, todo eso está comprendido en sus decretos*. Así, Dios quiere desde la eternidad todo el ejercicio futuro de la libertad humana en todo lo que hay de bueno y de real. ¿Qué hay más absurdo que decir que no existe porque Dios quiere que exista? ¿No habrá ¡que decir, por el contrario, que existe porque Dios lo quiere; y que así como sucede que somos libres por la fuerza del decreto que quiere que seamos libres, *sucede también que obramos libremente en tal o cual acto por la fuerza misma del decreto que desciende a todo detalle...*?

Por esta doctrina se ve cómo todas las cosas dependen de Dios; *es porque primero ordena y todo viene después*; y las criaturas libres no se exceptúan de esta ley, no constituyendo lo libre en ellas una excepción de *la dependencia común*, sino una manera diferente de referirse a Dios...

Tal es el parecer de los que se llaman tomistas; he aquí lo que quieren expresar los más hábiles de entre ellos por los términos de *premoción y predeterminación física*, que tan duros les parecen a algunos, pero que bien entendidos tienen tan buen sentido. Porque al fin estos teólogos conservan en las acciones humanas *la idea completa de la libertad* que nosotros hemos expuesto al principio; pero quieren que *el ejercicio de la libertad* así definido *tenga a Dios por causa primera* y que la opere o realice *no sólo por los atractivos* que le preceden, *sino también en lo que tiene de más íntimo*: lo que les parece tanto más necesario cuanto que hay muchas acciones libres en las cuales no sentimos ningún placer, ni ninguna suavidad, ni finalmente ninguna otra razón que a ellas nos inclinen fuera de nuestra sola voluntad; *lo que pondría estas acciones fuera de la Providencia y aun de la presciencia divina*, según los principios

que hemos establecido, *si no se reconociera que Dios alcanza*, por decirlo así, *toda acción de nuestras voluntades en su fondo*, dándole inmediata e íntimamente a cada una todo lo que ella tiene de ser."

El mismo Bossuet ha demostrado por otra parte, contra Richard Simon, que esta doctrina de la gracia intrínsecamente eficaz está conforme con los escritos de los Santos Padres[1] y con sus plegarias de la Iglesia. En sus *Élévations* (18ª sem., 15ª Elev.), resuelve "las contradicciones sobre el misterio de la gracia", diciendo: "Dios quiere que le digáis *Curadme*, porque en todo momento estoy muriendo y no puedo nada sin Vos. Dios quiere que le pidáis todas las buenas acciones que debéis hacer; cuando las habéis hecho, Dios quiere que le deis las gracias por haberlas hecho. Pero no por ello quiere que quedéis sin acción, sin esfuerzo; sino que quiere que esforzándoos como si debierais obrar solos no os vanagloriéis en vosotros mismos más que si no hubieseis hecho nada."

En las *Méditations sur l'Évangile* (2ª parte, 72º día), nos da finalmente la mejor traducción del profundo pensamiento de S. Tomás sobre la predestinación: "El hombre soberbio teme hacer muy incierta su salvación si no la tiene en su mano; pero se equivoca. ¿Puedo yo tener seguridad en mí mismo? Dios mío, yo siento que mi voluntad flaquea a cada instante; y si quieres hacerme el único dueño de mi suerte, rehusaría un poder tan peligroso en mi debilidad. Que no se me diga, pues, que esta doctrina de la gracia de la preferencia lleva la desesperanza a las almas buenas. ¡Cómo! ¿Se piensa asegurarme más, remitiéndome a mí mismo y dejándome librado a mi inconstancia? No, Dios mío, yo no lo consiento. *Yo no puedo encontrar seguridad sino abandonándome a Ti*. Y en ello encuentro tanta más seguridad, cuanto que aquellos a quienes Tú les das esta confianza de abandonarse completamente en Ti, reciben en este dulce instinto la mejor marca que se puede tener, sobre la tierra, de vuestra bondad. Aumentad, pues, en mí, este deseo; y haced entrar por este medio en mi corazón esta bienaventurada esperanza de hallarme al fin en el número de los elegidos."

San Francisco de Sales (*Traité de l'Amour de Dieu*, lib. II, cap. XII), dice también: "la gracia obra fuertemente, pero tan suavemente que nuestra voluntad no se siente abrumada bajo una acción tan poderosa... Cuando nuestra voluntad sigue el atractivo y consiente en el movimiento divino lo sigue tan libremente, como libremente lo resiste, cuando lo resiste, a pesar de que *el*

[1] *Défense de la Tradition et des Saints Pères*, libro X entero. Pero esto sin decir que para hallar la enseñanza de los santos Padres sobre este punto hay que ir a ver sobre todo lo que ellos dicen de las palabras de la Escritura relativas a la eficacia de la gracia, a la necesidad que tenemos de los auxilios divinos, y no tanto cómo exhortan a los fieles en la práctica a cooperar por el esfuerzo, el trabajo y la lucha cotidiana a la acción de la gracia en nosotros. Un estudio material de los textos patrísticos no basta indudablemente para resolver este problema.

Sobre la interpretación de la doctrina de S. Agustín dada por el P. PORTALIÉ, S. I. (*Dict. Théol. cathol.*, art. *Agustin*), véanse los artículos del P. JACQUIN, *Revue d'Histoire ecclésiastique*, abril de 1906, y *Revue des Sciences Phil. et Théol.*, de 1907, pág. 382.

consentimiento a la gracia depende mucho más de la gracia que de la voluntad, y de que la resistencia a la gracia depende exclusivamente de la voluntad; tan amable y benévola es la mano de Dios en el gobierno de nuestro corazón... *¡Si tú supieras el don de Dios!"*

S. Juan de la Cruz, en una de sus conocidas plegarias[2], dice también: "¡Señor, Dios, amado mío!.. y si es que esperas a mis obras para por ese medio concederme mi ruego, dámelas tú y óbramelas, y las penas que tú quisieres aceptar, y hágase."

ARTÍCULO 4. *La Moción divina según el Catecismo del Concilio de Trento, y según León XIII en la Encíclica "Libertas".*

El Catecismo del Concilio de Trento (Iª parte, cap. II, § VI, de la Providencia) dice así: "Pero una vez admitido y reconocido que Dios es el Autor y el Creador de todas las cosas, no vayamos a creer que su obra, una vez acabada y terminada por Él, ha podido subsistir sin su infinito Poder... Si Él no la conservara con la misma fuerza que empleó para formarla en un principio, ésta volvería de nuevo e inmediatamente a la nada. Y, además, se ha de decir que Dios no solamente sostiene y gobierna, por medio de su Providencia, toda la creación, sino que *es Él también quien por medio de su virtud oculta mueve y hace obrar todo lo que es movido y todo lo que obra, y esto de tal manera que Él previene y predispone, sin impedirla ni estorbarla, la influencia o eficiencia de las causas segundas. Su fuerza íntima y ocultísima se extiende a todas y cada una de las cosas*[1], y como dice el Sabio: *"Obra fuertemente del uno al otro confín y todo lo dispone con suavidad."* Esto es lo que le hace decir al Apóstol, cuando les predicaba a los Atenienses el Dios desconocido que adoraban: *"No está lejos de cada uno de nosotros y en Él tenemos la vida y el movimiento y el ser."*

El mismo Catecismo (IIa parte, cap. XXIV, § 3) dice de la Gracia: "Así como la cabeza comunica la vida a los miembros, y como la vid hace circular la savia por todos los sarmientos, así Nuestro Señor Jesucristo no deja de difundir su gracia sobre los que le están unidos por la caridad. *Y esta gracia precede, acompaña y sigue siempre nuestras obras.* Sin ella no podemos ni merecer ni satisfacer de ningún modo la justicia de Dios." Por otra parte, son los mismos términos del *Concilio de Trento* (ses. 6ª, cap. XVI): "Cum enim ille ipse Christus Iesus tanquam *caput in membra,* et tanquam *vitis in palmites,* in ipsos iustificatos iugiter virtutem influat, *quae virtus* bona eorum opera *semper antecedit et comitatur et subsequitur,* et sine qua nullo pacto, Deo grata et meritoria esse possent."

En cuanto al canon del mismo Concilio sobre la cooperación del libre arbitrio hemos demostrado antes (pág. 288), cómo se concilia con las doctrina de S. Tomás y apunta solamente a la doctrina protestante.

---

2 *Œuvres,* traducción de los Carmelitas de París, tomo I, pág. 475. Véase también el tomo IV, págs. 351 y sig., cómo Dios se ama en sus criaturas; los ojos de su divina misericordia.

1 "Non solum autem Deus universa quae sunt, providentia sua tuetur atque administrat, verum etiam *quae moventur et agunt aliquid, intima virtute, ad motum atque actionem ita impellit, ut quamvis secundarum causarum efficientiam non impediat, praeveniat tamen, cum eius occultissima vis ad singula pertineat."*

Finalmente, a propósito de la resistencia a las tentaciones del demonio, el mismo Catecismo (IVa. parte, cap. XLV, § 6), dice también: "En este orden de ideas nada más ventajoso en primer lugar que compenetrarse bien de la gran debilidad de la humanidad, desconfiar de nuestras fuerzas y poner en solo Dios y en su Bondad la esperanza de nuestra salvación. Si tenemos la sabiduría de apoyarnos en Él, experimentaremos, aun en medio de los mayores peligros, un valor tanto más invencible, cuanto que podremos acordarnos entonces de cuántos antes que nosotros, con la misma confianza y el mismo valor que nosotros, han sido rescatados por el mismo Dios, de entre las fauces —valga la palabra— de Satanás. Velad y orad, dijo, para no caer en la tentación."

Algunos teólogos criticaron estos pasajes del Catecismo de Trento y varios otros. Le hacían el reproche de contener manifiestamente o de suponer una doctrina que no es comúnmente aceptada: la de la gracia intrínsecamente eficaz.

El dominico Antonio Réginald escribió entonces su obra *De Catechismi romani auctoritate* para demostrar que la doctrina del Concilio, en particular la doctrina sobre la eficacia de la gracia, estaba perfectamente conforme con la tradición y con los decretos del mismo Concilio (cf. in hoc opere, cap. XII). Y elevándose por encima de las disputas de las escuelas, recordaba la enseñanza de S. Agustín, conservada en el de *Praedestinatione Sanctorum* (cap. 8): "Valde remota est a sensibus carnis haec schola, in qua Deus auditur et docet. Multos venire videmus ad Filium, quia multos credere videmus in Christum: *sed ubi et quoemodo a Patre audierint hoc et didicerint, non videmus. Nimium gratia ista secreta est."* En el mismo pasaje S. Agustín añade: "occulte humanis cordibus divina largitate tribuitur, et a nullo duro corde respuitur: ideo quippe tribuitur, ut cordis duritia primitus auferatur... Quando Pater intus auditur et docet, ut veniatur ad Filium, aufert cor lapideum, et dat cor carneum".

Para terminar, citaremos un pasaje de la Encíclica *Libertas* de León XIII, en el cual se expresa sobre la conciliación de la gracia y del libre arbitrio según los términos mismos de S. Tomás, sin hacer la menor alusión a la ciencia media imaginada por Molina para resolver este problema. "Entre los principales de estos auxilios (propios para afirmar y guiar la voluntad del hombre) sobresale el *poder de la gracia divina,* la cual, iluminando la inteligencia e inclinando incesantemente hacia el bien moral la voluntad saludablemente afirmada y fortificada, *hace más fácil y al mismo tiempo más seguro el ejercicio de nuestra libertad natural.* Y sería un error imaginar, separándose de la verdad, que por esta intervención de Dios, los movimientos de la voluntad pierden su libertad, pues la *influencia de la gracia divina llega hasta lo más íntimo del hombre y se harmoniza con su propensión natural,* puesto que ella tiene su fuente en Aquel que es Autor tanto de nuestra alma como de nuestra voluntad, y que mueve todos los seres de manera conforme a su naturaleza. Hasta se podría decir que la gracia divina, tal como advierte el Doctor Angélico, por el hecho de manar del Autor de la naturaleza, es maravillosa y naturalmente apta para conservar

todas las naturalezas individuales y guardar en cada una su propio carácter, su acción y su energía" [2].

Finalmente, ¿no es acaso la misma doctrina de S. Tomás sobre la eficacia de la moción divina la que el mismo León XIII hace suya cuando en la Encíclica *Providentissimus* define la inspiración de los libros Sagrados? "Es, dice, un auxilio sobrenatural, por medio del cual Dios *excitó y movió* a escribir a aquellos que había elegido como instrumentos, y los *asistió* mientras escribían, de tal modo que *concibieron rectamente* en su espíritu, *se determinaron* a escribir con toda fidelidad, y *expresaron* exactamente y con infalible verdad, todo lo que Dios les ordenó escribir y solamente eso, de suerte que Él mismo es el autor de toda la Sagrada Escritura" [3].

La moción divina así descripta es eficaz por sí misma, intrínsecamente sin destruir, sin embargo, la libertad del escritor sagrado; en vez de violentarla, la dirige infaliblemente y la preserva de todo error. Y si ello es así en el caso de este carisma especial, ¿por qué no admitir con S. Tomás, para el curso ordinario de la vida cristiana, que la moción divina que los lleva efectivamente al bien es tan *fuerte como suave*?; estas dos cualidades no pueden existir de un modo inminente si no es uniéndose, y disminuir la primera es desconocer la segunda y atentar contra la *intimidad* de la acción divina en nosotros. Si ya una madre a la que amamos profundamente tiene un gran imperio sobre nuestra voluntad para llevarla del mal al bien, ¿qué habrá que pensar de la influencia infinitamente más profunda de Dios en nosotros? *"Si scires donum Dei!"*

Quisiéramos poder colocarnos en una atmósfera completamente sobrenatural para meditar lejos del ruido de las disputas el profundo sentido de la palabra divina. Las doctrinas teológicas más altas sólo obran verdaderamente sobre nuestro espíritu si el Maestro interior abre nuestra inteligencia, ilumina e instruye nuestro corazón. Sólo Él nos puede conceder comprender en toda *su* profundidad las palabras que ha dictado: "Porque sin mí no podéis hacer nada." "Tal es la confianza que por Cristo tenemos en Dios: No que de nosotros seamos capaces de pensar algo como de nosotros mismos, que nuestra suficiencia viene de Dios." "Pues Dios es el que obra en vosotros el querer y el obrar según su beneplácito." "Porque ¿quién es el que a ti te hace preferible? ¿Qué tienes que no hayas recibido?"

2 Encíclica *Libertas*, año 1888, edición de la Bonne Presse, tomo II, pág. 181; hemos citado la traducción de esta edición. Item *Acta Leonis XIII*, vol. VIII, año 1888, págs. 219 y sig.

3 *Leonis XIII, Acta*, vol. XIII, año 1893, págs. 357-358. Denzinger, n. 1950 y sig.: "Nam supernaturali ipse virtute ita eos (quos tanquam instrumenta assumsit) ad scribendum *excitavit et movit*, ita scribentibus *adstitit*, ut ea omnia eaque sola, quae ipse iuberet, et *recte mente conciperent et fideliter conscribere vellent*, et apte infallibili veritate *exprimerent*: secus non ipse esset *auctor sacrae Scripturae universae*".

ÍNDICE ALFABÉTICO [1]

DE MATERIAS Y DE LOS PRINCIPALES AUTORES CITADOS

1 Al lado del número de la página, se indica con *E* la que corresponde a la primera parte de esta obra: *Dios. La existencia de Dios*, y con *N* la que corresponde a la segunda parte: *Dios. La naturaleza de Dios.*

ÍNDICE

Esta edición
se terminó de imprimir
el día 30 de noviembre de 1977,
festividad de San Andrés, Apóstol,
en los Talleres de E. C. A.
Plaza de Santa Teresa, 12,
Avila.